سلسلة المائة كتاب - الثانية -

بلاد الرافدين

الكتابة - العقل - الالهة

جان بوتيرو

ترجمة : الأب البير ابونا

مراجعة د. وليد الجادر



وزارة الثقافة والاعلام

دار الشؤون الثقافية العامة

بغداد ١٩٩٠



تصدر عن

دار الشؤون الثقافية العامة

رئيس مجلس الادارة رئيس التحرير

الدكتور محسن جاسم الموسوي

تعنون كافة المراسلات

لرئيس مجلس ادارة دار الشؤون الثقافية العامة

العنوان

اعظمية - ص.ب ٤٠٣٢ - تلكس ٢١٤١٣٥

العنوان البرقي - فاق - تلفون ٤٤٣٦٠٤٤

بغداد - العراق

بلاد الرافدين

الكتابة ـ العقل ـ الالهة

تأليف

جان بوتيرو

ترجمة

الأب ألبير أبونا

مراجعة : د. وليد الجادر

الطبعة الاولى ـ لسنة ١٩٩٠

عنوان الكتاب بالفرنسية :

MÉSOPOTAMIE

L' écriture , la raison

et les dieux

par

JEAN BOTTERO

Edittions Gallimard — 1987

(France)

مقدمة المترجم

سكن الانسان بلاد الرافدين منذ عصور موغلة في القِدم . وتُشير شواهد آثارية كثيرة الى ذلك. وشق إنسان بلاد الرافدين طريقه الى الحضارة عبر قرون طويلة. فأسفرت جهوده المتواصلة عن استنباط أدوات وطرق للعيش تنمّ عن ذكاء عظيم. فمهّد بذلك ، منذ عصور ما قبل التاريخ ، لتلك الحضارة التي تجلّت معالمها واضحة منذ مطلع الألف الثالث قبل الميلاد.

إن بلاد الرافدين التي احتضنت الانسان الأول سرعان ما أصبحت مهداً للحضارات ، بينما كانت الأجزاء الأخرى من أرضنا الواسعة غارقة في دياجير الظلام والجهل. « فبدأ التاريخ في سومر » ، تلك المنطقة الجنوبية من العراق ، حينما أقبلَ عليها أقوام اختفى أصلهم في غياهب التاريخ ، فشرعوا يطوّرون حياتهم الفردية والاجتماعية والاقتصادية وينظمون شؤونهم الدينية. وقد اخترعوا الكتابة المسمارية في نهاية الألف الرابع أو مطلع الألف الثالث، وذاك أروع انجاز حققوه. وقد مرّت هذه المحاولة الصلبة بمراحل عديدة : الصورية والرمزية ثم الصوتية . وكان لهذا الاختراع أثره العميق في حياة السومريين وفي تقدّم عجلة الثقافة عندهم بخطى سريعة ومدهشة.

ولقد استفاد الأكديون الساميون من هذه الانجازات العظيمة حينما قدموا الى البلاد واختلطوا بالسومريين واستطاعوا أن يتفوقوا عليهم عدداً وأن يحتووهم. وإذا اضمحلّ وجود السومريين كأقوام متميزة ، فقد ظلت كتابتهم ولغتهم عند الأكديين الذين ، مع احتفاظهم بالكتابة السومرية ، صاغوا لغة خاصة بهم يتداولونها طوال قرون عديدة ، بينما ظلت السومرية لغة الآداب والعلوم ، واستمرت في الوجود على درجات متفاوتة في الانتشار والاستعمال حتى مطلع التاريخ الميلادي.

وتوالت الأحداث في البلاد ، وتتابعت فيها الأقوام مع حضاراتهم ، وأغنت كل حضارة سابقاتها بما قدمته من ميزات خاصة بها. فكان البابليون مع ملكهم

العظيم حمورابي في القرن الثامن عشر قبل الميلاد ثم أعقبت ذلك حقبة طويلة من المنافسة بين الآشوريين في المنطقة الشمالية والبابليين في المنطقة الجنوبية. وإذا أحرز الآشوريون انتصارات باهرة على البابليين على الصعيد العسكري، فقد احتفظت بابل بنفوذها الثقافي والحضاري الذي هيمن على البلاد كلها وعلى البلدان المجاورة. وكان احتلال الكشيين (من سنة ١٦٠٠ الى ١٢٠٠) حقبة عابرة في البلاد، استعاد بعدها أهل البلاد استقلالهم ونفوذهم.

إلا ان المنافسة بين الآشوريين والبابليين أدت الى إضعاف الفريقين. فسقطت نينوى سنة ٦١٢، ثم هوت بابل بدورها سنة ٥٣٩، وأصاب الخراب والدمار جميع المدن والقرى شيئاً فشيئاً، واختفت آثارها تحت التراب حيث استسلمت الى سبات عميق وطويل لم يزعج أحد وهدوءَها إلا في نحو منتصف القرن الماضي حيث دفع حبُّ الاستطلاع بعضَ العلماء المغامرين الى البحث عن تلك الشعوب وحضاراتهم وآثارهم.

وتمخضت التنقيبات التي كانت متواضعة ومترددة في البدء عن سيل من اكتشافات رائعة تمّت على أيدي بعثات أجنبية، ثم تهيأ لها العديد من علماء الآثار في العراق الذين شمروا عن ساعد الجد وخاضوا هذا الحقل المدهش من تاريخ البشرية. وإذا بالعراق يزخر بمواقع آثارية من أقصى الشمال الى أقصى الجنوب. وتمَّ العثور فيها على كنوز بشرية تفوق كل توقّع، من شواهد عمرانية وألواح حجرية ورقم طينية تحمل كتابات مسمارية كانت في بادىء الأمر مستعصية على الباحثين. ولكنهم سرعان ما توصلوا الى حل رموزها وقراءتها والاطلاع على ما فيها من المعلومات النفيسة عن أجدادنا وثقافتهم وديانتهم. ولا تزال الاكتشافات تتوالى تترى في مختلف أنحاء بلاد الرافدين، وكل منها يأتينا بمفاجآت مثيرة. وكان آخرها ــ وليس أخيرها ــ اكتشاف مكتبة سپار الغنية على أيدي آثاريينا العراقيين.

وكتاب « بلاد الرافدين » الذي وضعه البروفسور جان بوتيرو، يتناول مسيرة

الانسان الطويلة في هذه البلاد ، ويتطرق الى مختلف نواحيها ، ويحلّلها تحليلاً علمياً قلّما نجد له مثيلاً في كتب التاريخ القديم ، ويحاول تيسير الأمور ، لكي تصبح في متناول جميع الذين لهم بعض الإطلاع على هذه الشؤون.

ولقد ترجمت هذا الكتاب من الفرنسية الى العربية ، لكي أتيح بذلك لمواطنيّ الكرام خاصة وللعرب عامة أن يكتشفوا من خلال الأفكار الواردة فيه ، ما يكمن في تاريخهم العريق من القيم العلمية والحضارية الرفيعة ، فتنشأ فيهم الرغبة في المزيد من الاطلاع على هذا التاريخ الأصيل والاعتزاز به والاهتمام بآثاره النفيسة التي هي أثمن كنز للبلاد كلها وخير تراث خلّفه لنا أجدادنا العظام.

والله ولي التوفيق.

المترجم

الأب ألبير أبونا

١

جزء من البحث الكبير الخاص بعلم التنجيم

(الفصول السبعة الخاصة بمراحل خسوف القمر)

نيسان هو الشهر الأول من أشهر السنة في بلاد الرافدين التي تبدأ بموجب حسابنا الحالي بـ (آذار ـ نيسان) .

أما شهر تشريت فهو الشهر السابع من مجموعة الأشهر الاثني عشر، وهو ما يقابل عندنا (أيلول ـ تشرين الأول) .

في السطر ١٥ وما بعده ، يشير الناسخ أولاً الى المجموع الكلي للألواح المعدودة الى ذلك الحين في فهرسه : ٢٢ فقط ، في حين ان الفصل السابق وحده، في مراحل خسوف القمر ، لا يعد سوى ٨ منها. ثم يوجز المحتوى الأساسي لهذه الألواح الثمانية الأخيرة. بعد ذلك ينتهي بالاشارة الى انه ، بعد التحقيق ، يضمن ان نسخته كاملة تماماً

في السطر ١٢ ، تشير علامة التعجب الى تصحيح : فان النص يعطينا عدد ١٢٠٠ ، وهذا خطأ واضح .

تصوير : متحف اللوفر ، باريس.

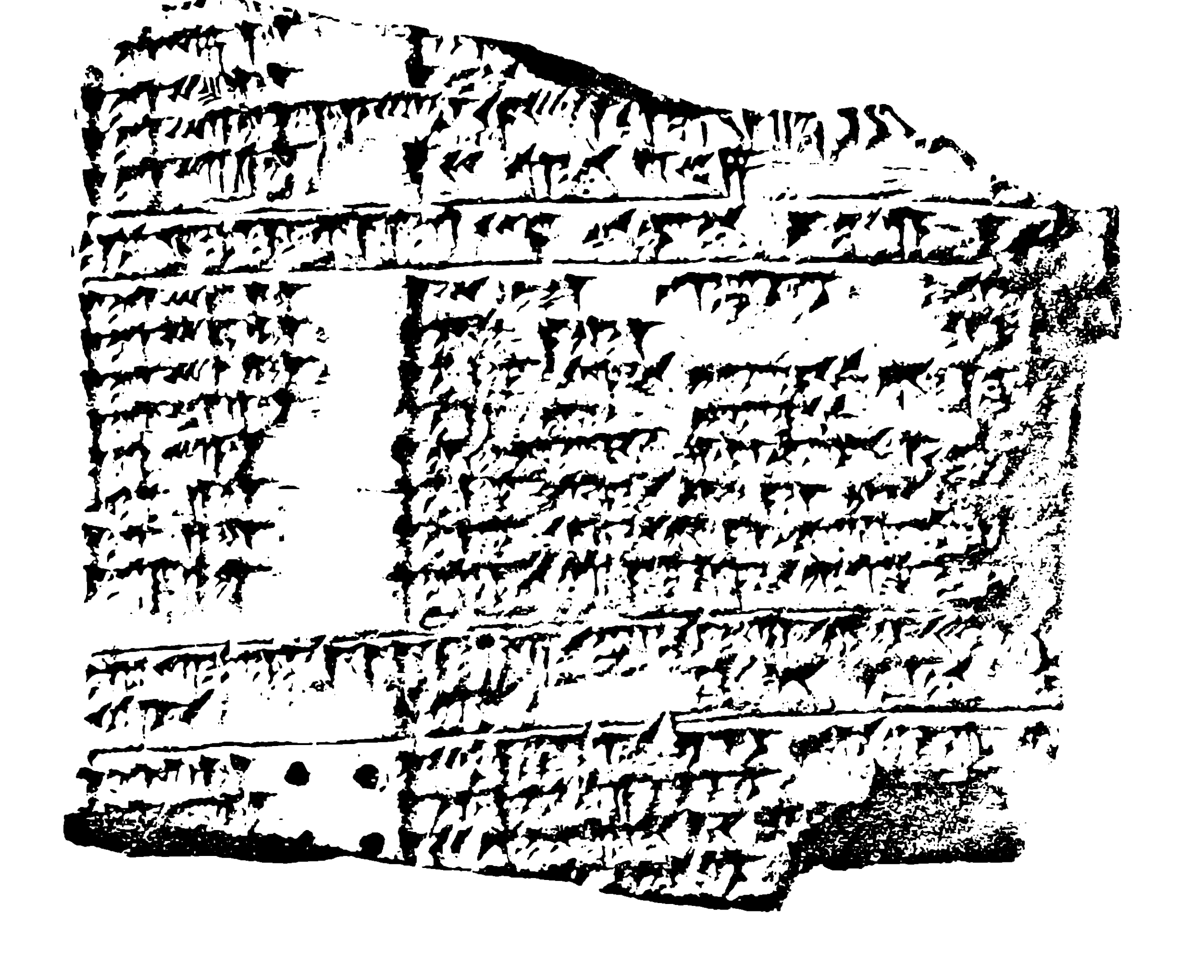
نقل : فرانسوا تورو ـ دانجن ، ألواح اوروك (الوركاء) (باريس ١٩٢٢) لوحة ٢٩ .

٢

نقل كتابة ملكية

إنها إحدى أقدم الوثائق المسمارية المنشورة بعد حل رموز الكتابة.

وهي كتابة بالسومرية على الطابوق ، تعود الى ملك ايسن الذي يدعى اشمي ـ داكان (١٩٥٣ ـ ١٩٣٥ق.م.) ، وقد نحتت على النحاس في هـ. س. رولنسون ـ ي. توريس ، الكتابات المسمارية في آسيا الغربية ١ (لندن ١٨٦١) ، لوحة ٢ عدد ٥ .



١٥٦ ــ (افتراضات : تحت عنوان) : إذا أظلم القمر سريعاً في المساء.

٨٥ ــ (تحت عنوان) : إذا تلبدت السماء بالغيوم اثناء الخسوف.

٨٢ ــ (تحت عنوان) : إذا حدث خسوف مساء ١٤ نيسان ، (٠٠٠).

٩٢ ــ (تحت عنوان) : إذا حدث خسوف في تشريت.

٨٠ ــ (تحت عنوان) : إذا حدثت الظلمة مساء ودامت حتى نهاية السهرة (الهجعة) وهبت إذ ذاك ريح الشمال.

١٢٠ ! ــ (تحت عنوان) : إذا حدث خسوف في ١٥ نيسان ، الزهرة (٠٠٠).

٦٠ ــ (تحت عنوان) : إذا حدث خسوف في ١٥ نيسان ، وغامت السماء في الجنوب و (٠٠٠).

٦٨ ــ (تحت عنوان) : إذا أخذ خسوف القمر (موقعه) في مطلع السنة ، في ١٥ نيسان.

المجموع (الى هنا :) ٢٢ لوحاً (يتضمن) ٢٠٦٥ سطراً. ملاحظات حول الخسوفات وأقوال (مستمدة) من (هذه) الخسوفات ، وكذلك تنبوءات (انطلاقاً من حركات) القمر. (الكل) تام.

5

10

15

APOGRAPHIE*

156 *šumma Sîn iḫmuṭam-ma ba-ra-ar it-t[a-']-dar*
85 *šumma attalû iššakan-ma ûmu irûp*
82 *šumma ina araḫ Nisanni ûm XIV. KÁM ina barariti attalû iššakan-ma* [...]
92 *šumma ina araḫ Tešriti attalû ina bararîti* [*iššakan*]
80 *šumma ina barariti a-dir maṣṣarta ig-mur u il*[*tânu illik*]

120! *šumma ina araḫ Nisanni ûm XIV. KÁM attalû iššakan-ma Dilbat* [...]

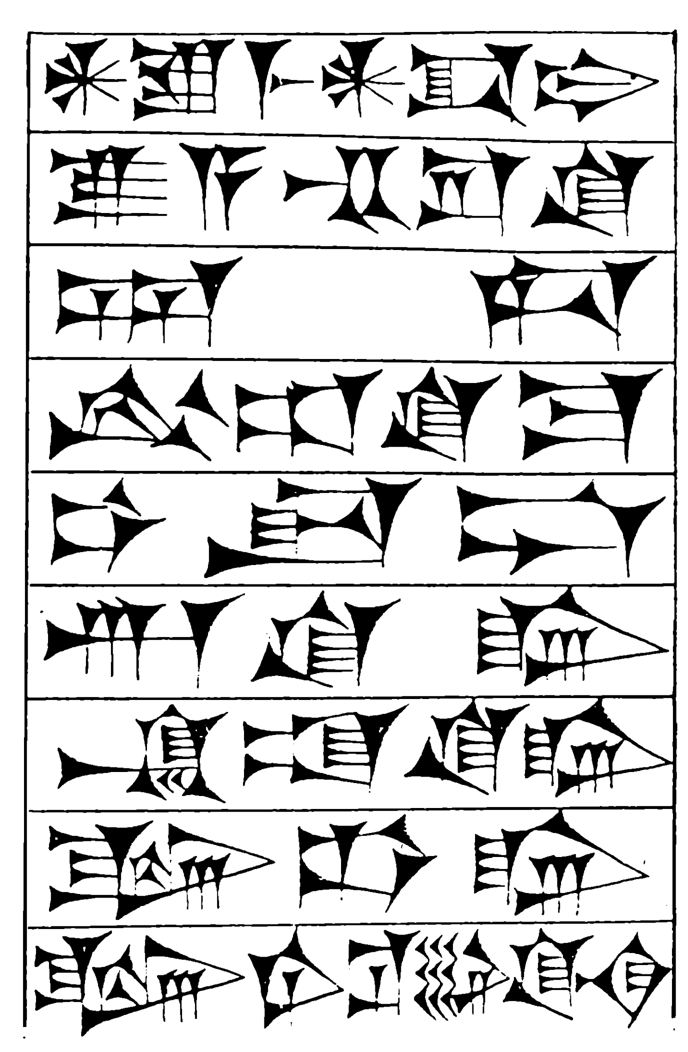
60 *šumma ina araḫ Nisanni ûm XV. KÁM attalû iššakan-ma ina sûti irim-ma ina* [...]
68 *šumma ina rêš šatti ina araḫ Nisanni ûm XV. KÁM attali* [*Sin šitkun*]

---

15 *napḫar 22 ṭuppi 2065* MU.ŠID.BI *tamarté attalê purussê atta*[*lê*]

u têrêti ša Sîn　　ZAG.TIL.LA.BI.ŠÈ

^{d}Iš-me-^{d}Da-gan	اشمي ــ داكان ،
ú.a Nibru^{ki}	قيّم نيبور (نفر) ،
sag.uš	عمــاد
Urim^{ki}.ma	اور ،
u_4 . da gub	الكاهن (الخادم) الدائم
Eridu^{ki}.ga	لأريدو ،
en Unug^{ki}.ga	حبر الوركاء ،
lugal kalag.ga	الملك القدير ،
lugal I.si.in^{ki}.na	ملك ايسن ،
lugal Ki.en.gi Ki.uri	ملك سومر واكد ،
dam.ki.ága	« الزوج » الحبيب
^{d}Inanna.ka	لاينانا.



ميلاد الغرب

لقد حدث ان ألمحت في كتابي «مولد الله» في أقصى أفق التاريخ ، ما وراء المصادر المعروفة التي تشكل موضوع البحث لحضارتنا وفكرنا وضميرنا ، الى مصدر أبعد بكثير ، غذّى المصدرين المعروفين ــ العهد القديم والبلاد الاغريقية القديمة ــ ، كلاً حسب طريقته. ولكن يبدو انّ الاحتكاك بهذاالمصدر والتعرف اليه لا يزالان وقفاً على حفنة من المحترفين الذين لا يتسمون بالثرثرة وبحب الظهور : بلاد الرافدين القديمة ، بلاد سومر وأكد وبابل ونينوى[1]. . . .

---

(١) ــ إن أفضل المصطلحات للتاريخ الذي نتناوله بالبحث هنا (وكان السكان الأقدمون يسمونه « البلاد » ــ كَلَم بالسومرية ، وماتو بالأكدية) هي كلمة « بلاد الرافدين » التي ، رغم معناها الحصري سابقاً ، تشمل الآن حدود عراق اليوم . وسترد هذه اللفظة كثيراً في هذا الكتاب. وقد استبدل بها احياناً كلمة بابل ، بما ان هذه المدينة أصبحت ، منذ سنة ١٧٥٠ ، العاصمة السياسية ثم الثقافية للبلاد. ولكن استعمالها سابق لأوانه للفترة السابقة الطويلة. فان بلاد بابل تشير بصورة اعتيادية ، منذ منتصف الألف الثاني ، الى النصف الجنوبي وحده من حدود بلاد الرافدين. أما بلاد آشور فقد كانت دائماً خاضعة ثقافياً لبابل ، على اختلاف نظمها السياسية اللاحقة، وخلال ازدهار عواصمها ، وهي بالتتابع : اشور وكالحو وخرسباد ونينوى. وربما يشكّل اقتران الاسمين آشور ــ بابل نوعاً من الخدعة. وقد تجنّبت أكثر ما أمكن اسم « سومر » ، لأنه كان في القديم يعود الى الجزء الجنوبي وحده من بلاد الرافدين السفلى (وكان الجزء الآخر يحمل اسم أكد) وليس الى ثقافة سومرية مستقلة يمكن عزلها بحد ذاتها ، كما اعتقد البعض بسذاجة مدة طويلة وما يزالون يعتقدون. فوجودها المضمون باستعمال اللغة السومرية ليس موضع الشك ، ولكنه قبل التاريخ ، وفي كل حال خارج عن متناول وثائقنا. فان هذه الوثائق، مهما ارتقينا الى قدمها، لا تعرف سوى حضارة متناغمة ، وإن كانت مكوّنة من رافدين لا علاقة متبادلة بينهما في بادىء الأمر : السومريون من جهة ، والساميون ــ الأكديون من جهة أخرى. هذا بغض النظر عن أعراق وثقافات أخرى ترقى أيضاً الى فترة ما قبل التاريخ ولا نعرف شيئاً عنها. واني كمؤرخ ، سأتعمد تجنّب الكلام عن السومريين ، وعن الثقافة والفكرة والديانة السومرية ، وحتى عن أدب سومري إذ لا يمكننا التحقق ، في بلاد الرافدين القديمة ، سوى من ثقافة واحدة ، متعددة العناصر : فكرة وديانة ، يمكننا فيها عن طريق التحليل والمقارنة والحدس ، ان نميّز سمات يغلب الظن انها من أصل سومري ، وغيرها من أصل سامي على الأرجح ، وسوى من أدب مكتوب ، هنا باللغة السومرية ، وهناك باللغة الأكدية ، وقد تغيّرت النسب فيهما على مرّ الزمان. وربما نستطيع التكلم عن عالم سومري ــ أكدي. ولكني شخصياً لاأميل الى استخدام هذا الاسم المزدوج.

ولم أشأ أن يكون موضوعي حصيلة حقيقية تدّعي أو تحاول إبراز جميع سماتها.

ولأني أعيش هذا الموضوع منذ نصف قرن وأقيسه من جميع النواحي ، فأني لا أرمي الى تنظيم دليل سياحي لهذه القارة القديمة الضائعة في البعيد والتي تتعدى المقاييس ولم يتم التنقيب فيها كما ينبغي ، إذ لا تزال منطقة واسعة منها مغمورة بضباب ما قبل التاريخ ، ويظل الجزء الظاهر منها غير واضح ، ولا يمكن توضيحه بالنظر الى مثل هذا البعد. كيف ندّعي رسم تقاسيم حضارة يشهد لها ، في الأقل ، نصف مليون من الوثائق المفهومة ، فضلاً عن اضعاف هـذا العدد من الآثـار الثقافيـة ؟ انها لحضارة غنية وكثيفة ومعقدة وغريبة حتى ان حيويتها المدهشة حفظتها مزدهرة طوال ثلاثة آلاف سنة في الأقل ، ونحن منقطعون عنها بألفي سنة من النسيان الجذري.

فخير ما بدا لي ـ وهذا أمر أقل غروراً وأكثر ضماناً ـ هو ان اقترح لها صورة ظلية حذرة ، تتخللها لمسات أعمق لأشير في الأقل الى بعض تعرّجات منها هي أكثر وضوحاً ومفاجأة في آنٍ واحد ، وبعضها أجدر باعتبارنا ، إذ نستطيع أن نميّز فيها بوضوح ، عن بعد ، ورغم التباينات ، أقدم حالة لثقافتنا : الميلاد البعيد لغربنا.

فاخترت لهـذه الغايـة بعضاً من الـدراسات التي كنت قـد خصصتها بهـذا الموضوع ، لا سيما منذ نحو عشرين سنة ، وأعدت النظر فيها هنا وهناك لكي أزيل عنها كل تبحّر مزعج ، ولكي أكيّفها مع تصميمي الخاص ومـع حالـة اطلاعـاتنا الحـاضـرة. وجميـع هـذه البحـوث تقـريبـاً ظهـرت في مجـلات ذات اختصـاص أو في منشورات مشتركة. وهنا أشكر رؤساء تحرير هـذه الصحف وناشـري تلك الكتب الذين سمحوا لي بسخاء كبير بان أعيد نشر هذه المقالات في كتاب خاص.

إلا ان ثمة بحثين يُنشران للمرة الأولى : أحدهما هـو « النظامَ الـديني » ، والآخر هو « الكتابة وسيلة للاستدلال ». وقد صغت هذا البحث الأخير من جديد انطلاقاً من دراسة أطول وأوفى خشيت أن تكون عسيرة المنال لغير المختصين بدراسة الآشوريات.

أجل ، لقد فكرت في هؤلاء غير المختصين لدى اعدادي هذا الكتاب أكثر من تفكيري في زملائي المختصين بالمعارف والعلوم الآشورية.

وجاء المخطط الذي اخترته مِتأثراً بذلك..

فقبل كل شيء ، لم يبدُ لي من الضروري التبسط في الظروف « المادية » : الجغرافية ، والمناخية والاقتصادية والعرقية والاجتماعية ، ولا في ما يدعى « سرد الوقائع التاريخية للبلاد ». فقد جاءت هذه المعطيات كلها مدروسة دراسة وافية في عدد من مؤلفات هي في متناول الجميع. وتجنّباً لكل ارتباك ، من الضروري أن يكون أمام أنظارنا جدول بياني أساسي. إلا ان اليومي ليس الواقع كله. فهو ليس ، في نهاية الأمر ، سوى إطار أو شاشة يدور ضمنها التاريخ الوحيد الحقيقي الذي يتماشى من المخطط الذي أتوخّاه ههنا : ان اكتشف خطوة فخطوة ، طريقة الرؤية والشعور والحياة واحتمالات التفكير والقلب لدى أجدادنا القدامى الذين يمكننا معرفتهم. وهذه كلها مغامرات أكثر كثافة وسحراً وتأثيراً من التحولات الطارئة للسلالات والحروب ، التي هي أحداث تافهة تتكرر على مدى الأيام.

وفي سبيل الدخول في موضوع كتابي الخاص : حضارة بلاد الرافدين القديمة ، فأشير فيها هنا وهناك الى بعض أوجه التقارب أو التناقض مع حضارتنا ، لكي أعرّف فيها الى أقدم حالة يمكن تمييزها لتراث ثقافي مجيد ، ثم هضمه والتعامل معه واغناؤه ونقله الينا من خلال سلسلة أجدادنا الطويلة ، قرّرت أن أسلّط الضوء أولاً على الناحية العلمية لهذه البلاد العريقة في القِدم. فتناولت علم الآشوريات ، أولاً في ذاته ، وفي موضوعه وطرقه وقيمة المعرفة فيه. ثم أشرت الى المكان الذي لم يحظَ دوماً بالتقدير والذي يجب أن يشغله هذا العلم في إدراك عادل وتام لماضينا ، قبل ارساء موازنة الانقلابات التي أثارها فيه منذ قرن.

إن هذه الاكتشافات العديدة ، ــ وقد أَحدثَ معظمُها ثورةً خفية ــ لم تصبح ممكنة إلا بفضل حل رموز الكتابة المسمارية الخاصة بهذه البلاد القديمة ، والتي كان سرها قد فُقد منذ ألفي سنة. فأصررت على التذكير بهذه المغامرة الفريدة. إذ يُطرح

غالباً وبشوق على علماء الآشوريات السؤال عن كيفية الوصول الى حل رموزها دون مساعدة حجر روزيت أو رشيد[٢]، واقتحام كنه الكتابات المسمارية. ؟

إن هذه الكتابة المدهشة ذاتها هي الكتابة الأولى المعروفة في العالم، وقد تكون أبهر وأسخى إسهام قدّمه سكان « بلاد الرافدين » القدامى لنمو فكرنا وتقدمه. ونتبيّن الآن الى أي مدى كان تأثير هذا الاختراع الكبير للكتابة. وبعكس ما يعتقده الناس، فان الذين اخترعوا هذه الكتابة، منذ نهاية الألف الرابع قبل الميلاد، لم ينظموها تنظيماً نهائياً دفعة واحدة. ويوضح تاريخ مراحلها تعقدها الغريب والرهيب وطابعها الفريد و « الواقعي » في الوقت ذاته.

إن واقعية هذا النظام الكتابي هي التي وسمت بطابع عميق، بل كيّفت فكر مخترعيه والذين استخدموه : وإذ كانوا معتادين على عدّ علاماتهم المكتوبة كانعكاس مباشر وكبديل حقيقي لما كانوا يدوّنونه، فكان من الأسهل عليهم بكثير ان يجتازوا من المكتوب الى الواقع، ومن الاسم الى المسمى. لذا فقد نظموا طريقة جدلية وتفسيرية تتيح لهم، حسب ظنهم، أن يتقدموا في معرفة الكائنات، بفحص وتحليل أسمائها المكتوبة.

ومهما فكرنا في مثل هذه الفرضيات المتخلفة والخيالية، فان الواقع هو انها دعتهم الى فحص عقلاني والى دراسة عميقة للأشياء، من جوانبها العديدة. وأدهش ما في ذلك، في نظرنا، ولكنه المعروف أكثر أيضاً، من خلال وثائق كثيرة، هو ما أسميته بـ « العرافة الاستنتاجية ». ولتوضيح طريقتها، دون التعرض الى شروح مفرطة، تطرقت الى نوع من هذه العرافة المستعملة في البلاد، وهو جذاب بشكل خاص ومعروف : اتخاذ الأحلام كفؤول خير أو شر.

إن الوثائق العديدة المتعلقة بالعرافة الاستنتاجية تثير دهشتنا أولاً بابتذال موضوعها وبرتابة تقديمها المخيّبة للآمال. ولكننا إذا أغضينا الطرف

---

(٢) هو الاسم الذي أطلق على الوثيقة التي جاءت بثلاث لغات، وكان عمودها الثالث يحمل نصاً باليونانية، مما أتاح للعالم ج. ف. شامبوليون أن يقتحم ويفك لغز الكتابات الهيروغليفية التي نُقشت على العمود الأول.

عن « الخرافات » المتواجدة فيها ، وتسلحنا بشجاعتنا لمجابهة حرفية مملّة ، وحاولنا أن نقدّر ونحلّل عمليات الفكر الكامنة فيها ، اكتشفنا فيها إرادة غريبة أو تحليل شؤون الكون تحليلاً نظامياً وعقلياً ، والبحث فيها بإصرار ، ما وراء ماديتها الطارئة والزائلة ، عما تخفيه من الثابت والضروري والشامل . وبعد التروّي ، نجد فيها الملامح الأولى ، إن لم نقل لنظرية ، فعلى الأقل لضمير ولتطبيق السببية والبرهان ، وبعبارات أخرى التقاسيم الأولى الرصينة لما سيصبح « الروح العلمية » ، بعد أن يُعاد النظر فيه ويوسّع ويعمّق وينظّم بعدئذ بواسطة المفكرين الاغريق : ان هذا لأقدم تصميم لهذا العلم ولهذا العقل اللذين يهماننا دوماً .

وكانت ثمة عادة ثابتة تقضي استبدال الملك بأحد رعاياه لوقتٍ ما ، حينما كانت حياة الملك عرضة للتهديد بنوع خارق ، وفي سبيل تلافي هذا الخطر نهائياً ، يُقتل هذا البديل دون محاكمة . ان هذه العادة أصلاً عرافياً ، بما ان الحظ المشؤوم الموعود للملك لم يكن يُعرف إلا بالفؤول . إلا ان اللجوء الى الاستبدال كان يستمد قيمته من معتقد آخر أصبح في البلاد مؤسسة حقيقية ودينية تظهر ، حسب الملف الضخم الذي في حوزتنا عن الموضوع ، وكأنها قد لعبت دوراً كبيراً في حياة الناس . انها تدعى عادة « سحراً » ، وكان من الأفضل أن تدعى « تعزيماً » . وكان مستخدموها يبحثون بمختلف الطرق ، يدوية كانت أمْ شفهية ، عن أن يبعدوا عن حياتهم الشر المتمثل في الشقاء والألم . أما التطبيق الخاص بهذا التعزيم الذي حاولت ابرازه ههنا ،فقد كان له الفضل ، حسب ظني ، في استقطاب الانتباه الى ظاهرة ثابتة وأساسية في الحضارة المحلية : المفهوم الملكي للسلطة .

وتتجلى هذه الظاهرة أيضاً في قطعة شهيرة ، وهي واحدة من التآليف النادرة لهذا الأدب القديم الذي لا يُعرف إلا ضمن حلقة مغلقة من أصحاب المهنة : انها « شريعة حمورابي » . إلا ان هذه الوثيقة الفذة ، التي تكاد تكون محفوظة برمتها في نصها الذي ورد في ٣٥٠٠ سطرٍ ، صارت مدار البحث والنقاش منذ اكتشافها

في مطلع هذا القرن. وقد اتخذها البعض على غير حقيقتها ، وبنوع من مفارقة تاريخية ساذجة ، يعيدون منظور واضعيها ومستلميها الى نموذجنا الخاص. فكان الأمر يستدعي محاولة فحصها فحصاً نهائياً بعيون معاصريها ، وذلك ليس لفهمها في ذاتها أكثر حسب ، بل لكي نستعيد فيها أصالة المعطيات الثقافية الرئيسية في ذاتها والتي هي قمينة بأن تدفعنا الى تقييم روابطنا وتبايننا مع هؤلاء الناس القدماء : كيف كانوا يفهمون المعرفة و « العلم » وتعليم الشرع ، وممارسة العدل والانصاف ، ومؤدى السلطة الملكية ومعناها. . . .

وهكذا فاننا نجيد أيضاً مبادىء وممارسات أخرى مألوفة لدينا كما كانت عندهم ، ومع ذلك فكانت نظرتهم اليها تختلف عن نظرتنا : مثلاً كل ما يدور حول الحب ، أي الحب الجسدي وممارسته الحرة خارج نطاق الأسرة ولا تهدف الى نشر الجنس. فان هذا الحب ، في مظهريه السحاقي والمتغاير الجنس ، ما كانوا يمارسونه بحرية روح أكبر مما لدينا حسب ، نحو الذين لا نزال نرزح تحت ويلات عقلية دينية ثقيلة الوطأة نحاول التملص منها بقوة ، بل كانوا يخصونه بأسمى تقدير وعبادة. وكانوا مع ذلك ، دون أي مفهوم خلقي أو ديني ، يحتقرون ويقصون أولئك الذين يمتهنونه : البغايا من كِلا الجنسين الذين يبدو انهم قد ازدهروا رسمياً في تلك العهود. ولحلّ عدم المنطق هذا ، علينا أن نعود الى مفهوم رئيسي في نظام تفكيرهم : مفهوم المصير ، وهو ما يقابل مفهوم الطبيعة عندنا. فلأنهم كانوا يعدون ان هواة الحب الحر قد انحرفوا عن خط « مصيرهم » المستقيم ، فكانوا يتخذون تجاههم ليس موقف العداء والشجب ، بل موقف محقر على الصعيد الطبيعي. انها لرؤية غريبة تجدر الاشارة اليها خاصة لأنها تكشف لنا عن أحد البيانات الكبرى في علم اللاهوت المحلي.

إن مثل هذا المفهوم للطبيعة والمصير ، وكذلك الايديولوجيا الملكية مع المعتقدات ومناورات التعزيم وحتى العرافة ذاتها تتجه جميعها نحو نواة مركزية ذاتها قد تخصصت وتقلصت كثيراً في عالمنا الحاضر ، ولكنها كانت تسود في ذلك

العالم القديم الحياةَ كلَّها ، حياة الأفراد وحياة الدولة : الديانة . وكانت هذه الديانة تؤمن بتعدد الآلهة في صيغ بشرية ، وقد بقيت لنا شواهد كثيرة عنها ، وإن تخللتها فجوات كبيرة . وهذه الشواهد متنوعة الى حد كبير ، جاءت من جميع فترات هذا التاريخ الطويل . وأمام هذا الخضم من الوثائق ، نشعر بشيء من الحيرة وقد تراكمت علينا هذه الأحداث الكثيرة والمتنوعة التي لا يرتبط بعضها ببعض ظاهرياً . وتراودنا التجربة في ان نحجم عن تنظيمها في منظور يكون موضوعياً وواضحاً في الوقت ذاته . وإذ كنت مقتنعاً باننا نستطيع ، بل يجب أن نتبنى موقفاً آخر مغايراً لهذه الطريقة الظاهرية الخاملة ، حاولت أن أمضي الى أبعد ، على مدرج مزدوج .

حاولت أن أبحث أولاً ، ما وراء الركام الظاهري للمعطيات الخاصة ، عن محور أساسي يربطها جميعها ويوليها معناها وقيمتها . وظننت اني سأجد هذا العمود الفقري في مبدأ السلطة الملكية التي تنقل فقط ، بالتفكير الميثولوجي ، من هذا العالم الى الكون ما فوق الطبيعة ، الذي حوله تكوّنت الديانة مثل نظام حقيقي مترابط ومعقول ومنطقي .

وإذ كانت معضلة تنسيق هذا العدد الهائل الذي يبدو ضارباً في الفوضى للوهلة الأولى قد تُطرح بمزيد من الالحاح، على الصعيد الديني ، إزاء الفوضى المذهلة للآلهة والمعبودات ، ظهر لي من الضروري أن أبيّن الى أي مدى قد نُظمت مجموعة الآلهة هذه في سلسلة متّزنة ومستقرة ، فيها يقوم كل إله بدور لا يُضاهى ، في موقعه ومع امتيازاته ، ويسهم من جهته ، مثل دولاب العربة ، في تحريك آلة الكون الجبارة برفق واعتدال . وفي هذا الفصل أيضاً ، كان مثلُ واحد يُشبع درساً من شأنه أن يفيدنا أكثر من نظرة إجمالية أقل وضوحاً وتعبيراً ، وإن كانت أوفى عدداً . فأبرزت إذن أحد الآلهة ممن تتسم شخصيته وعمله بطابع متميز ، الإله الذي ، بذاته وبمهمته الخاصة به ، يعكس بصورة ممتازة الأولوية المعترف بها للتقنية وللعقل العملي ، في مجتمع الانتاج والاستهلاك .

وعلى الرغم من وجود العناصر السومرية القديمة في الفكر الديني الخاص بالساميين الأوائل ، فان ديانة بلاد الرافدين قد تكوّنت جزئياً ، ونمت خاصة ، خلال ألفي عام ، بوساطة الساميين. لذا فاني ألحّ على تبيان مفهوم أعتقده أساسياً في ديانة الساميين القدماء ، ألا وهو النزوع الى التشديد على المسافة الفاصلة بين الآلهة والبشر : تفوّق الآلهة على البشر في الكيان والعمل والديمومة والعقل. وهذا هو طابع « التسامي » الذي بلغ ذروته لدى العبرانيين القدماء ، وتبلور في وحدانية الله المطلقة. ولكي ألقي المزيد من الأضواء على مثل هذا الادراك للعالم العلوي في بلاد الرافدين ، اخترت دراسة ونقاش قطعة أدبية وجيزة ، بشكلها المستهجن ، ولا يزال مؤداها لغزاً لدى الخبراء أنفسهم : حوار المتشائم.

أخيراً ، بما ان الموت هو خاتمة كل شيء ههنا ، فقد راودتني الفكرة في ان اختم به بحثي. لا سيما وانه ما من ديانة أو فلسفة في العالم استطاعت أن تتملص من التساؤلات المقلقة التي بها عذّب بالموت ونتائجه البشرَ دوماً ، ولو ان أحداً منهم لم يعرف قط أن يجاوب عليها سوى بتخيلات محسوبة. لذا فاني جمعت ما تقدمه لنا نصوصنا لكي نستشف منه « ميثولوجيا الموت ». وفي هذا الفصل أيضاً ، يمكن للمرء دون عناء أن يستعيد أقدم بنية لتصورنا التقليدي « للعواقب الأخيرة »...

لست نادماً لكوني حفظت بعض النصوص من هذه الدراسات على علاتها ، حتى وإن تكررت فيها بعض التعابير. وإذا حدث لي في الواقع اني أعدت بعض النقاط مثنى وثلاثاً ، إلا اني عالجتها كل مرة من زاوية مختلفة ، بحيث ان هذه التكرارات ، في نهاية الأمر ، تتكامل وتعالج الموضوع من شتى نواحيه ، فضلاً عن القاعدة الذهبية التي بمقتضاها تكون الاعادة خير ضمان للفاعلية والتأثير ، في نقل المعرفة ، كما في السحر والتعزيم.

وإذا كان موضوعي يتعدى ما تناولته في كتابي السابق « مولد الله » ، فان أساليبي في التمهيد والاختبار والتفكير ، بما فيها من تركيبة موزونة للاصرار والتحفظ ، ظلت هي ذاتها كما فرضتها عليّ مهنة المؤرخ. ويشترك المؤرخون

مع الممثلين في ان عليهم ان يدخلوا في جلد جميع الأشخاص ، ليس لكي يحسنوا تمثيلهم ، بل لكي يحسنوا فهمهم . لذا فلا عجب إذا كنت أخص سكان بلاد الرافدين القدامى بالتعاطف ذاته الذي شدّني الى العبرانيين الأوائل. ولكن ليس للمزايا نفسها .

فلقد امتدحت مؤلفي الكتاب المقدس بكفاية في كتابي المذكور ، لكي لا يشك أحد باعجابي الدائم وبأسبابه الوجيهة . ولم تكن لديّ الدوافع نفسها للارتباط بسكان بلاد الرافدين البعيدين . ولقد أمضيت بعض الوقت لأتخلص من خيبة الأمل التي انتابتني عند محاولاتي الأولى بالكتابات المسمارية الغريبة . هذا فضلاً عن اختلاف اللغات . فان اللغة العبرية المدوّنة التي هي أقرب الى العربية أغنى صوتاً وأقوى وأكثر رنة وسحراً من الأكدية . أما السومرية ، فهي من البعد والغرابة لنا بحيث يترتب علينا أن نكون من معدن يذوب في درجة حرارة واطئة جداً ، لكي نتأثر بسماعها . فقد أقبلتُ رأساً من البساطة والطبعية والرونق الذي تتوشّح به « حياة ايليا التشبيتي » في سِفر الملوك ، ومن الانفتاح القدير والسامي في سِفر التكوين ، ومن القناعة الجامحة والغاضبة لدى عاموس وهوشع واشعيا ، ومن الحنان لدى ارميا ، ومن التفجرات المدهشة لدى اشعيا ــ الثاني وأيوب ، ومن الانفعال الكامن بين السطور « الفلسفية » المتشائمة لدى « قوهلت » ، وهبطت على كتابات نثرية لا متناهية ومتصنّعة وباردة ، وعلى شعر بلاط شكلي واتفاقي وخال من طابع الغناء ، حيث المشاعر العميقة ذاتها ، التي نادراً ما تلاحظ ، تتسم غالباً بالتصنّع ، إن لم نقل بالعجرفة . وكانت المؤلفات « العلمية » ذاتها تبدو لي بصيغة لوائح طويلة وكئيبة من الألفاظ والجمل ، وقد وُضعت متقاربة دونما ارتباط ظاهر بينها ، ودون اية محاولة ظاهرية في احتواء هذا التقطيع الكثير في وحدات عليا ، وفي مفاهيم توليفية ، وفي مجرّدات أقرب الينا وأجدى لأسلوب تفكيرنا . وعليّ أن أقول ان كثرة الآلهة هذه ، رغم تنظيمها وتماسكها المنطقي ، كانت تبدو لي أمراً مبتذلاً وخالياً من المطلق : ألم يكن ثمة

ما يثبط أقوى الهِمم وما يدفعني سريعاً الى العودة الى الكتاب المقدس أو الى بلاد الاغريق وقد أَلفتُ عالـمها ؟

لحسن الحظ ، لقد تخلصت سريعاً من هذا الارهاق التمهيدي . فقد حدث لي أولاً اني ، بمقدار ما كنت أتقدم في بحثي ، كنت أعثر بنوع أسهل ، هنا وهناك بين الآداب السومرية والأكدية والبابلية والنينوية ، على ما ينفح قلبي بشيء من الحرارة . وسرعان ما استدركت انه حيثما لم تكن حرارة أو بريق أو قدرة الكلمات ، كان يخيّم خفيةً إدراكُ الأفكار وفضولية شاملة وحاجة ملحة الى الانفتاح ، وعطش الى الفهم ، وقوة خلاقة خارقة . ففي بلاد قاحلة ليس فيها سوى الطين والاسفلت والقصب ، وبسهولها الرسوبية الخصبة تشكّل مصدر معيشتها الوحيد ، مع النهرين اللذين يسقيان تربتها ، ما كاد هؤلاء الناس يخرجون من ارتباكهم واحتياجاتهم ومن مبادىء ما قبل التاريخ ، حتى تخيّلوا كل شيء ، وخلقوا كل شيء . وفي قرون قليلة كوّنوا لذواتهم حياة مترفهة اقتصادياً ، وشيدوا قوة سياسية وعسكرية فريدة مدة طويلة ، تكاد لا تُضاهى في الشرق الأدنى قاطبة . فهم الأولون قد بذلوا طاقة جبارة ليس لاستعباد العالم ببراعة تقدمهم التقني السريع حسب ، بل ليحاولوا جعله مفهوماً بملاحظاتهم ومقارناتهم وتفكيرهم وتأويلهم ، وبذا كوّنوا لذواتهم نظاماً خاصاً للتفكير ، خارقاً لتلك العهود القديمة ، ولكنه عجيب أيضاً حقاً في ذاته ، مهما كان بعيداً عن نظامنا ، وخصباً حقاً بالنظر الى ما وصلنا من أصدائه .

إني لا أتجاهل مصرَ الجليلة الفخمة ، ولا أقلل من شأنها . فانها تضاهي أرض الرافدين في قدمها وبهائها ، بل تفوقها سحراً بآثارها العديدة التي لا مثيل لها . ولكن ينبغي أن نعترف بان امبراطورية الفراعنة ، نافذة أفريقيا على البحر المتوسط ، تبدو لنا كبنيان شبه مغلق بوجهنا ، إزاء هذا الجزء من آسيا حيث كان يتمركز ، من وجهة نظرنا نحن المؤرخين ، العالم المتمدن الذي كان في غليان . في حين ان بلاد الرافدين تظهر لنا منذ أقدم العصور ، أولاً بموقعها الجغرافي وبتعميرها ، منفتحة انفتاحاً واسعاً

على جميع الأقطار المجاورة ، حتى ان تجارها وجنودها مسحوا جميع تلك الأراضي وارتادوها في وقت مبكر. ومنذ نحو منتصف الألف الثالث ، اقترض العيلاميون الساكنون في الجنوب الشرقي من إيران ، وساميو ايبلا في سوريا ، كتابتها وجزءاً من لغاتها. وهذه علامة تبعية ثقافية عميقة. والحالة نفسها تبرز لنا في الألف الثاني عند الساميين والحوريين الساكنين في سوريا وفلسطين ، وعند الهندو ـ اوربيين القديرين في الأناضول ، أي الحثيين. فاننا نجد في كل مكان تقريباً ، سواء باللغة الأصلية أَمْ بالترجمات (وأحياناً بطريقة الانتحال) الى اللهجات المحلية ، قطعاً من كتابات ميثولوجية وملحمية وشعرية وأدبية وعلمية تعود أصلاً الى بلاد بابل. وقد عثر الأثاريون على المراسلات الدبلوماسية الدولية الضخمة التي تبودلت بين الفراعنة في القرن الخامس قبل الميلاد وبين جميع ملوك الشرق الأدنى. لقد عثروا على هذه الوثائق في مصر في تل العمارنة ، ولكنها كانت مكتوبة باللغة الأكدية وبالكتابة المسمارية. وفي الألف الأول ، اقترضت مصر ذاتها علم التنجيم من بابل التي نشرت هذا العلم العريق في آسيا الصغرى وحتى بلاد الاتروسك. ففي نهاية الأمر يبدو ان مصر لم تنقل حقاً شيئاً جوهرياً كبيراً الى مؤلفي الكتب المقدسة المتعاقبين. في حين اننا نلاحظ في هذه الكتب موضوعات ومخططات صيغت في أرض الرافدين ، لا تزال تُعرف رغم التغييرات التي أجراها عليها هؤلاء المؤلفون ذوو العقيدة التوحيدية. وحتى بلاد الاغريق نفسها لم تنجُ من إشعاع بابل البعيد والمكثّف. وتبدو هذه الانعكاسات أكثر وضوحاً في غهد تكوين الفكرة الاغريقية. فان علم نسب الآلهة لدى « هزيود » يستمد أكثر من عنصر من « قصيدة الخلق » ، حتى ان طاليس من ميلي ، وهو أقدم مفكر يوناني ، بتأثير منها ، سيعتبر الماء كمادة أولى للعالم. وثمة تبعية أكثر غموضاً وجذرية ، ولو ان نتائجها قد أصبحت موضوع درس وتأصيل أكثر مع الزمن ، لدى الفلاسفة الاغريق القدماء ، فيما يخص علم الكون مثلاً. هؤلاء الفلاسفة يفترضون للكون مادة أولى وحيدة ، لكن أياً منهم لم يتساءل قط عن الأصل المطلق للأشياء ، لأنهم لم يتوخوا إلا معضلة الصيرورة

والتغيير. فكل مَنْ يقبل من بلاد الرافدين ، وقد ألف فكرتها وآدابها ، ويلقي نظرة فاحصة على الفكرة الاغريقية ، لا يساوره أي شك في ان مثل هذه الارتباطات ستظهر أكثر عدداً وقوة ، وستُفهم أكثر ، بمقدار ما يتجه المؤرخون نحو هذا المصدر البعيد ، ويرضون بالتعاون بجدّ مع أصحاب المكان ، وبمقدار ما يرضى هؤلاء الأخيرون بتوسيع أفقهم أبعد من المماحكات اللغوية الضرورية ومن الدراسة المتغطرسة للمعاهدات والأوراق الادارية. . . .

هذا ما استوقفني « بالقرب من قنوات بابل » ، وأنا مضطر ، دون رومانسية ولا روح تحزّب ، بل ببداهات المؤرخ وحدها ، الى الاعتراف بها وطنَ الآباء الأوائل للغرب الذين يمكن تمييزهم.

أقول أخيراً انها ليست الرغبة ، بل المكان أو المناسبة هما اللذان لم يتيحا لي أن أقدّم ههنا عدداً أكبر من القطع المستلة من الملف الضخم الذي يضم آداب بلاد الرافدين. أقول هذا ، لئلا يعتقد أحد ان عزيمتي وهنت أمام الصعوبات (الحقيقية !) في الترجمة. وآمل ان استدرك هذا التقصير في أسرع وقت في مجلد ضخم تمَّ إعداده بالتعاون مع الاخصائي الكبير في الشؤون السومرية ، العلامة س. ن. كرامر. إذ اننا ننوي ان ننشر ، عند الناشر ذاته ، مع ترجمة مشروحة مرفقة بنقد ، كل ما تبقى لنا ، في بضعة آلاف من السطور من « الشعر » ، من نحو خمسين أسطورة باقية ، موضوعة باللغة السومرية أو الأكدية ، لكي نحاول اعطاء فكرة عن الملف وعن الطريقة الخاصة بالفكرة الميثولوجية عند هؤلاء الأسلاف الذين طالما نسيهم أو تجاهلهم لاهوتيونا وفلاسفتنا.

القسم الأول

علم الاشوريات

الفصل الأول

دفاع عن علم عديم الجدوى [1]

قبل شروعي بدراسة علم الآشوريات ، كنت قد خصصت سبعاً أو ثماني سنوات لفلسفة افلاطون وارسطو والقديس توما الاكويني ، واستقيت عدداً من التعاليم التي أفادتني كثيراً بعد ذلك. وهذان تعليمان منها استخدمهما كمنطلق لبحثي .

في باديء الأمر ، ان أكبر نبل للانسان يكمن في المعرفة والعلم. لان الانسان مدعو بطبيعته ليعرف كل شيء : نظام الكون وسيره ، حتى إذا لم يتوصل الى ذلك قط نظراً الى السعة غير المتناهية لهذا الموضوع المعروض علينا أقله كمَثَل أعلى مثير للحماس ومنير. ثم ان كل ما هو مفيد ، على جميع الأصعدة ، ومن ضمنها صعيد الذهن ، هو أدنى بذاته مما يُستخدم له. واحدى تعزياتي في عكوفي على دراسة هذه الكتابة المسمارية الرهيبة دراسة طويلة وشاقة ومرهقة ، ودراسة هذه اللغات المنطفئة منذ آلاف السنين والبعيدة عنا والمكتنفة بالأحابيل ، وهذه النصوص غير المتناهية والكئيبة والخالية من كل شرارة تثير فينا أي حماس ، وهذه الذهنية الغريبة البالية التي لا تستوعبها غالباً عقولنا المعاصرة ، كانت قناعتي بان ما سأتعلمه لن يكون قط مفيداً ولن يستخدم إلا لإغناء عقلي ، وهذا ما كان يبرّره. ان مثل هذه النظرة

---

(١) محاضرة ألقيت في بروكسل البلجيكية في آذار سنة ١٩٨٢ ، في الذكرى الخمسين لتأسيس كلية الدراسات اللغوية والتاريخ الشرقي في الجامعة الأهلية لهذه المدينة. لذا فاني أحجم عن ترجمة كل ما يتعلق بالظروف الخاصة لهذه المحاضرة ، واستبقي منها ما يهم قراء العربية. (المترجم)

شجعتني في الأقل على الابحار في رحلة لا تنتهي .

ومنذئذ ، ودون ان أندم على هذا الدافع قط ، ولا على المسيرة التي حداني اليها ، فكرت ــ وتقدم العمر يدفع الانسان الى المزيد من التفكير ــ فغيّرت قليلاً ، أو بالأحرى أوضحت قناعاتي الأولى . فاني ما زلت مقتنعاً بان عظمة الانسان الأولى تكمن في التعلم واختزان المعارف ، وكأنه يُصفِقُ في عقله ، إن لم يكن كله ــ وهذه أقوال فيلسوف . . . ــ ، ففي الأقل أكبر قسط ممكن من القول . وإذ كان عملنا متأثراً حتماً بمعرفتنا ، فبمقدار ما تكون هذه عالية وواسعة ونزيهة ومجرّدة في كل منا ، بمقدار ذلك يكون تصرفنا عادلاً وغير معيب . ودون ان أحط بشيء من النبل والتجرد اللذين كنت أمنحهما لدراسة الآشوريات ، فاني لست الآن متأكداً مثل السابق من انها يمكن أن تكون حقاً دون جدوى وغير صالحة للاستخدام ، ومن ثمة أن تكون على شاكلتها مستقلة ومتسامية .

لنستعرض سريعاً الفائدة الأولى ، العملية ، التي اكشتفتها فيها : فان دراسة الآشوريات حيّدتني . وذلك ليس فقط لأني طالما كنت عاكفاً عليها ، ضائعاً بين كتبي ومحصناً وراء مجلدات كبيرة وفيشات كثيرة وألواح مغبُّرة ، لم أكن استطيع الحاق الأذى بأحد ، في حين اننا نشاهد اليوم العديدَ من الناس يمضون حياتَهم النفيسة في الانشغال بالآخرين ، وفي حشر أنوفهم وإياديهم في حياتهم ، وفي ازعاجهم واضطهادهم بمختلف الوسائل . والأكثر من ذلك لأن الدراسة التي تخصصت لها ، إذ وجهتني نحو الماضي ليس إلا ، جعلتني عاجزاً عن التدخل في حياة معاصريَّ . وقد شرح أحد النبهاء يوماً ان ثمة فئتين كبيرتين من العلماء : بعضهم يعجّلون ويقرّبون نهاية العالم باكتشافاتهم واختراعاتهم واختباراتهم وتعليمهم . وغيرهم يرتقون بفضوليتهم نحو أصول العالم ، فيدَعون العالم وسكانه في السلام . والمستشرقون وعلماء الآشوريات يصطفّون في هذا الفريق الثاني . فان مهمتهم تستدعي فائدة سلبية ولكنها نفيسة ، لا سيما في الأزمنة المستعجلة . ولعلكم توافقونني إذا قلت انه لمن الأجدى ، لسير العالم الحسن ، لو اننا هدينا الى هذه

الدراسة ويدعونا اليها العديدَ من معاصرينا ، إذن لكان لهم مجال ليمضوا وقتهم دون التدخل في هذه النزاعات والاضرار والاضطرابات ، بل في هذه المجازر التي يلتذون بالانشغال بها ، وذلك بحسن نية كما يدّعون ، ولكنهم بذلك يسبّبون أكبر ازعاج للجميع . لا ألحّ على هذه النظرة السخية ولكنها للأسف خيالية ، نظرة الاستخدام الممكن لدراسة الآشوريات . عليّ ان أعود الى وجهة نظر أكثر واقعية وإيجابية بصراحة : فائدتها على صعيد المعرفة الخاص .

ولكي أشرح لكم ما أعنيه بذلك ، وما من شأنه ان يشكّل أهم ما بقي ان أقوله لكم ، عليّ ان استأنف ما تخلل افكاري من النقص . اعترف لكم قبل كل شيء بأني كرهت دوماً أن « أكتب النثر بغير علم مني »[٢]، لأن ذلك التصرف حيواني . وهكذا فاني ترددت الى العديد من الآثاريين والى زمرة من علماء اللغات ، وذهلت أول وهلة حينما رأيت كم ان اسماهم مقاماً كانوا يستطيعون ممارسة نشاطاتهم بصورة سيكولوجية آلية ، تحدوهم فضولية كبيرة الى الملاحظة ، أي بنوع من غريزة حفّارة شبيهة بغريزة الانجاذ والحرّاثات ، ودون أن يكوّنوا لهم قط أية فكرة واضحة وواعية عن الهدف الحقيقي والنهائي لأعمالهم ولمعنى أبحاثهم العميق وتنظيم أعمالهم وقيم المعرفة في اكتشافاتهم . ولكي أتجنّب مثل هذا الخطأ ، تساءلت على الفور حول دراسة الآشوريات وما بوسعها أن تجلبه لي من المعرفة ، ضمن المنهج الضيق جداً الذي اضطررت الى الوقوف عنده ، بعد طموحاتي الفلسفية الأولى . قلت لنفسي ان هذه لطريقة تاريخية لن تتيح لي البلوغ إلا الى منظور تاريخي للعالم . انه تاريخ بلاد الرافدين القديمة . فكان أفق معرفتي إذن سينحصر ضمن حدود هذه البلاد وإشعاعها في الشرق الأدنى القديم ، منذ « ليلة الأزمان » حتى حدود تاريخنا الميلادي . لكن ، في صدد إغناء الفكر ، ماذا ستكون الفوائد التي تعوّض عن هذه التحديدات ؟

---

(٢) عبارة ساخرة جاءت في إحدى روايات الشاعر الفرنسي موليير (المترجم) .

إن التاريخ ، شأن كل علم البشر ، نشأ من فضـوليتهم. ويقول ارسـطو ان البشر من طبيعتهم يريدون ان يعرفوا ، وهم يتساءلـون أمام الأشيـاء. فحينما يتساءلون : « ما هذا ؟ وكيف صُنع ؟ وماذا يوجد في داخله وما وراءه ؟ » ويحاولون الاجابة ، إذ يعزلون بالفكر العناصر التي هي أكثر فأكثر بسيطة وشاملة وهي تكوّن ما يشغل بالهم ، وإذ يختارون الشرائع والمبادىء التي تشرف على تكوينها وتدبيرها ، يبنـون ما نسميـه « بـالعلوم » بمعنى الكلمـة الخـاص ، هـذه العلوم التي تنـطلق من الأمور الواقعية وتنتهي الى المجردات البعيدة أكثر فأكثر عن الواقع الملمـوس. كنت أخرج من ثمانية أعوام من الدراسات الأساسية ، ومع ذلك فـان مثل هـذه الارتقاءات لم تكن تستهويني. وبردّة فعل كنت أشعر بميل الى استعادة أقوى احتكاك بالحقائق المادية والحية والفردية ، وأميل أمامها الى طرح سلسلة أخرى من الأسئلة على ذاتي : « من أين يأتي هذا ؟ كيف أصبح ما هو عليه الآن أمام عينيّ ؟ ماذا كان في موضعه من قبل ؟ » ولم يكن الأمر ههنا يتوقف على « علم » ، بل على « نقد » ، أقله إذا أردنا أن نضبط الأجوبـة عن هذه الأمثلة بـدقة. والـوسيلة ههنا للتقـدم في العلم لم تعد التحليل الذي يميل الى الشامل والنظري ، بل المشاهدة التي تقف وجهـاً لوجـه مع الأشيـاء الضخمة والمتحـركة ، كتلك التي تـدور حولنـا ههنا ، ومع الأفراد ، ولا سيما مع البشر. ودون ازعاج مبغضي البشر والأعضاء الأشد غيرة في جمعية حماية الحيوانات ، نقول ان الأفراد الذين يحظون بأكبـر اهتمامنـا إنما هم البشر في نهاية الأمر. ...

هوذا ما كان يناسبني تماماً. فبعد سنين قضيتها في الأجواء الميتافيزيقية العالية ، كنت افتقر الى هواء الثرى الثقيل المعطّر والدافىء والمؤثر. وكنت أقول لنفسي ، وأنا أفكـر دومـاً، إن لم يكن في فلسفتي، فـأقله في فـلاسفتي، ان ارســطو نفسـه، بعـد أنهى «ميتافيزيقيته» ، نزل الى الأرض ليهتم بالحيوانات والناس. وإذا كان الكون كله

نـزل الى الأرض ليهتم بالحيـوانات والنـاس. وإذا كان الكـون كله .الموضوع

الممكن لعقلنا ، فلِمَ نحصر فضوليتنا في المجرّدات ؟ لِمَ نولي العلوم « المحضة » موصع الشرف ، بينما تُطرح أسئلة عديدة وأخّاذة ورئيسة حول البشر ذوي الأجسام والحركة ، وفي حين ان إحدى أعمق الغرائز فينا واحمدها تدفعنا الى الذين يحيطون بنا ، والى الذين سبقونا تاركين لنا مثل هذا التراث الدسم ؟

وبجانب الشرح بالشرائع والمبادىء ، ألا يوجد مكان لشرح بالعلل الفردية وبالسوابق؟ أينبغي فهم الأنهار فقط بالكيمياء وعلم المياه وحركة السوائل ، دون أن نستطيع صعود مجراها حتى النبع ؟ ان علمي الوراثة والنفس رائعان ، ولكن ألا يوجد عند أبناء البشر ملامح وغنى لا يمكن فهمها جيداً إلا من خلال آبائهم ؟ ألا يجدر البحث في الماضي عن الأسباب الملحّة والواقعية للحاضر الذي انبثق منه ؟ هذه هي الأسباب التي دفعتني الى التاريخ ، دون أن تخلق فيّ أي انطباع بأني قد تخلّيت عن هدفي الذي هو ان افهم الأشياء بعد ان أكون قد خزنت في فكري أكبر قسط من المعرفة عنها .

لا شك ان تدخّل « الماضي » يطرح معضلات كبيرة. فحياتنا قصيرة ، وما استطعنا تعلّمه من الحضور والملاحظة الشخصية عن الزمان السحيق لا يتعدى بضع عشرات السنين. إلا ان ثمة شهوداً هم أقدم منا وبوسعنا أن نسألهم. وهناك الآثار خاصة ، وأكثر من ذلك هناك أعمال أجدادنا التي بقيت بعدهم مدة طويلة ، والتي فيها ، حتى بغير علم منهم ، تركوا لنا الكثير من ذواتهم ، إن كنا نعرف ان نستنطقهم. ولا نقصد بذلك ما أنجزوه حسب ، وما يكون حقلاً واسعاً للبحوث الآثارية : مساكنهم وبيوتهم وإنشاءاتهم وأسوارهم وقصورهم وهياكلهم ، مع العدد الكبير من أدواتهم وأثاثهم وآلاتهم ، وآثار أعمالهم ومخلّفات مشاريعهم ، وأعمالهم الفنية الكبيرة منها والصغيرة ، الباهرة منها والمؤثرة ، كل هذا الكنز الذي خرج من الأرض والذي يتيح لنا الاحتكاك بأصحابه احتكاكاً بعيداً ولكنه ذو أبعاد ثلاثة. إلا ان هناك أيضاً ، وخاصة ، أعمالهم المكتوبة ، حينما نتعاطى لحسن الحظ مع مجتمع عرف ومارس ، على مستندات صلبة بكفاية لكي تصلنا ، كتابةً ولغة

يمكن حلّ رموزها. ان هذه **المخلّفات**، التي هي على بعدين فقط ، أقل ضخامة من البقايا الأثرية الخاصة ، وأكثر شفافية وكأنها أقل واقعية ، ولكنها تنطق بذاتها ، إذ تفصّل وتشرح لنا بنوع أعمق ليس الحياة المادية لأصحابها المتوارين حسب ، بل حتى أفكارهم ومشاعرهم. وقد أفلح علماء اللغات ، الذين تعلموا قراءتها وفهمها وطرح الأسئلة عليها ، في ان يستخلصوا منها كدساً عجيباً من معطيات واضحة ، بفضلها نستطيع أن نستحضر الزمان السحيق الذي جاءتنا منه. فجميع هذه الذخائر النفيسة تزودنا عن الماضي السحيق بمثل مشاهدة مباشرة بفضلها يتوصل المؤرخون الى اعادة حضوره لنا، بأجزاء تتفاوت في السعة ، وأحياناً بدقة كافية وبافلاح بحيث يتسنى لنا أن نميّز فيه ونزن ما تلقيناه منه بمجيئنا الى العالم ، ويجلب لنا جواباً على هذه الأسئلة الأساسية التي تراودنا دوماً ، إذا عرفنا أن نرتفع قليلاً فوق رتابة الحياة الأرضية : « من أين نأتي ؟ كيف أصبحنا ما نحن عليه ؟ ماذا كان في موضعنا من قبل ؟ » أمام هذه التطلعات ، كان بوسعي ان أظل متمسكاً بتصميمي الأول ، بعد ان عدت به الى طموحات أكثر تواضعاً ، ولم أكن إذن على خطأ إذ راهنت على التاريخ .

ولم أكن على خطأ أيضاً حينما اخترت تاريخ الشرق الأدنى القديم ، وبنوع أدق تاريخ بلاد الرافدين القديمة. ولم يكن الدرب سهلاً . فقبل الدخول اليه والتجول فيه بحرية ، كان عليّ أن اجابه صعوبات التنشئة القاسية والكثيرة. وكان يترتب استيعاب إطار زمني معقد ، مع تلاحق اعراق غريبة ، وتعاقبات في الثقافات ، ومغامرات سياسية ، وسلالات متفاوتة في دقة تفرّعاتها ، وسلاطين لا حصر لهم بأسماء معقدة وألفاظ بربرية. وكان عليّ أن أسيطر على كتابة مثبطة للعزيمة : أربعمائة أو خمسمائة حرف بأشكال مختلفة ، بل غير معروفة من قرن الى آخر ، وكل منها يمكن قراءته بأنواع كثيرة على الصعيد الصوري وعلى الصعيد اللفظي ، ولا يمكن أن يتحدد اختيار هذه القيم إلا بالنسبة الى سياقها ، حتى ان الأمر

لا يتوقف قط على القراءة ، بل على فكّ الرموز وحل الألغاز . وكان ينبغي الولوج ليس الى خفايا لغة واحدة حسب ، بل أقله الى لغتين قد ماتتا وطواهما النسيان منذ آلاف السنين : السومرية والأكدية ، وتختلف إحداهما عن الأخرى اختلاف الصينية عن الفرنسية ، وقد فرقهما استعمالهما واستهلاكهما على مدى عشرات القرون الى لهجات عديدة. وكان يجب أيضاً التآلف مع مفردات كثيرة يتركب بعضها من لفظتين ، وهي على أقل تقدير نحو عشرين ألف لفظة ، يشير عدد كبير منها الى حقائق واقعية يصعب علينا توضيحها ، إذ لم نرها قط. فضلاً عن تلك التي لا نتوصل الى فهمها. . .

وما إن اجتزت هذا السياج الشائك وقبضت على المفاتيح ودخلت الدار واستطعت التجوّل فيها بيسر ، حتى اكتشفت فيها ، يوماً بعد يوم ، كدساً من الثروات لا مثيل له ، فضلاً عن أثاث آثاري ضخم هو غنيمة قرن ونصف قرن من التنقيبات في الأعماق التي لا تنضب ، ومكتبة عظيمة تضمّ نصف مليون قطعة في الأقل ، ينبغي لي تنظيم جدول موجز لها لاعطائكم فكرة عنها.

إن أربعة أخماس هذه القطع تضم وثائق وُضعت في مناسبات خاصة وكُتبت حسب الظروف ، وبمقتضى خطة خاصة وطارئة ومرتبطة بمجرى الحياة الفردية أو الجماعية أو السياسية ، وتلقي عليها نوراً ساطعاً : فهناك لوائح وجرود للممتلكات، وحسابات الواردات والصادرات في المخزن أو في الصندوق ، ومراسيم لتنظيم الحياة الجماعية ، وحسابات الأسعار ، ومعاهدات دولية ، وسندات خاصة تعالج جميع المعاملات الممكنة : من بيع وشراء وقروض وودائع ، وقران وطلاق ، ومهر ووصايا ومقاسمات ، والتبني والرضاعة وتعلّم الصناعة. وهناك رسائل رسمية وأخرى خاصة ، وكتابات تذكارية وغيرها إهدائية ، وعلامات الملكية. . . .

أما الخُمس الباقي الذي يتناول موضوعات لا تمتّ الى المصلحة الآنية

بصلة ، وبذلك فهو مخصص لانتشار أوسع في المكان والزمان ، فهو يعبّر عن فكرة مؤلفيه وعن مشاعرهم أكثر منه عن حياتهم المادية اليومية. وبوسعنا ان نطلق عليه اسم « الأدب ». وهذا القسم أيضاً ذو أشكال عديدة وفخمة. وتعود حصة الأسد فيه الى الانشغالات الدينية الماثلة في كل مكان في ذلك العهد : ميثولوجيات ، « علم اللاهوت » ، جداول للمراتب العلوية ، ترانيم وصلوات فردية ،طقوس الليتورجيا الرسمية أو للتعزيم للاستعمال الخاص... ويستقطب شخص الملك وممارسة السلطة كمية وافرة من أعمال أخرى : احتفالات الملوك ، مراسيم ملكية ووثائق تاريخية بهيئتها الأولية أو متطورة الى مجاميع أو يوميات ، أساطير ملحمية أو بطولية كان أبطالها في الغالب من الملوك القدماء ، وحتى هجاءات سياسية. ويبقى هناك أخيراً أدب أكاديمي برمته نبثق من متطلبات المهنة والواجبات والامتيازات والأذواق لدى هيئة الكتبة الذين كانوا وحدهم ماسكين بزمام القراءة والكتابة : ملامح ، هجاءات ، حكايات ، أطباع ، وبحوث مختلفة. وهناك أيضاً مساجلات أدبية ، وأمثال أو نصائح للحياة الحسنة ، وكدس ضخم من لوائح وتنسيقات للكلمات والأفكار ، ومعاجم بلغتين (السومرية والأكدية) ، وأحياناً بثلاث لغات ، وموسوعات ، وفهارس ، وبحوث رياضية وأخرى في القواعد والقضاء والطب والعرافة ، وملحوظات وحسابات في الفلك. وهناك أخيراً صيغ تقنية لتصنيع الزجاج الملوّن والعطور والأصباغ والمشروبات. وهناك حتى ــ واسمحوا لي بأن انهي بهذا قائمتي المجيدة ــ طرق لإعداد الأطعمة.

إن هذه الوثائق المدهشة تمتد على ثلاثة آلاف سنة ، وليست أقدم القطع فيها بعيدة عن الزمان الذي فيه تم في البلاد وضع أقدم كتابة معروفة ، أي في نحو سنة ٣٠٠٠ق.م. ولقد اتصفت حتماً بصدفة الحذف المثلثة ، وهي التدوين وحفظ القطع والعثور عليها. فإذا كانت ثمة بعض الأماكن والعصور معروفة لدينا أكثر من غيرها. فهناك مناطق واسعة من الظل أو الظلمات الدامسة تغطي الأخرى. ولا يسعنا التعويض عن هذا النقص. إلا ان علماء اللغات والمؤرخين تعلموا تخفيف

هذه الموانع بما أجروه من التحليل الدقيق على الجزء المتبقي ، وعن طريق التقريب والمماثلة والافتراض التي يستخدمونها بحذر أو بنوع من الشك ، وقصارى الكلام بتطبيق هذا المبدأ من الحكمة الشعبية الذي قد يكون هو الأكثر قد دفع البشر نحو التقدم : ينبغي العمل بما يتوفر لدينا.

هو ذا كيف اني ، بعد ان خضت دراسة الآشوريات ، وبفضل جهود علماء الآشوريات ، كنت اكتشف شيئاً فشيئاً صورة عميقة وحية لبلاد الرافدين القديمة : حضارة أصيلة وغنية ومعقدة ، حملتها طوال ثلاثة آلاف سنة ، خلال أحداث مضطربة الى الغاية ، أجيالٌ من الشخصيات التي كنت أعرف منهم بضعة آلاف م بأسمائهم الخاصة ، وبروحاتهم وغدواتهم ، وبمعاملاتهم ، وأحياناً بحبهم وبغضهم ، وفي سرّاءِ حياتهم وضرّائها. فوجدت ان الفائدة التي جنيتها لا يستهان بها ، أنا الذي كان طموحي الأول ان اختزن في فكري أكثر ما يكون من هذا العالم ، حتى في المواقع المعتدلة جداً التي انسحبت اليها في نهاية الأمر.

ولكني سرعان ما اكتشفت ، عكس ادعاءاتي الأولى ، وبمنطق هذا التاريخ ذاته الذي تخصصت به ، ان تكديس المعارف التي تزوّدني بها دراساتي الآشورية لا يمكن التعامل معها كمجموعة مغلقة ومتحصنة في ذاتها من جميع الجهات ، ومستكفية . فبوسعنا ان نعزل الأفكار ، وأن نقيم بين النظريات هوات لا تُجتاز ، ولكننا لا نستطيع بهذه السهولة أن نفكّك الوقائع ، وكم بالأحرى البشر.

في النقص الخاص بتاريخ بلاد الرافدين القديمة الذي أُعيد تكوينه ولو بصورة جزئية ، ما كنت أجد أمامي ، منذ نهاية الألف الرابع ، بين الثقافات البسيطة والساذجة والبدائية المحيطة بهذا التاريخ ظاهرياً ، حضارة راقية حسب ، ولا شك انها الأولى المعروفة لدينا في العالم التي بلغت هذه الكثافة وهذا التعقيد وهذا الملء ، بل كنت ألقى أيضاً في كل مكان علامات واضحة على انها كانت قد بدأت تشع منذ وقت مبكر ، مثل فنار ، على أفقها الجغرافي والسياسي كله : من الخليج العربي

الى البحر المتوسط ، ومن إيران الى سوريا وفلسطين وآسيا الصغرى. ومنذ نحو سنة ٢٥٠٠ق.م. ، تظهر لنا أقدم الوثائق المكتشفة ، سواء في الشرق ، من عيلام ، أوفي الغرب من ايبلا ، انها كانت قد نشرت فيها ، مع كتابتها ولغاتها ، عدداً غفيراً من استنباطاتها ومن قيمها الثقافية. فقد قام المنقبون ، في كل موضع تقريباً من هذه منطقة الشرق الأدنى الواسعة ، باستخراج قطع من الأدب المسماري تعود الى الألف الثاني وتتكوّن من ميثولوجيات وملاحم و « بحوث » علمية. أليس مؤشراً كبيراً ان تكون المجموعتان الكبيرتان من المراسلة الدبلوماسية الدولية قد كُتبتا في هذا الألف الثاني ذاته بالكتابة المسمارية وباللغة البابلية : في ماري في القرن الثامن عشر ، وفي تل العمارنة (في مصر) في القرن الرابع عشر ؟ وإذا كان الكتاب المقدس (العهد القديم) ، الذي عُـدَّ مدة طويلة كنتاج فائق الطبيعة ، وكأنه قد حفظ لنا أقدم وثائق البشرية ، قد فقد هذا الامتياز الساذج ، فإنما ذلك جرى في ٣ كانون الأول سنة ١٨٧٢ ، حينما أعلن عالم الآشوريات ج. سميث في لندن انه قد اكتشف على لوح مسماري رواية للطوفان قريبة جداً من رواية سِفر التكوين في العهد القديم ، بحيث لا يتسنى لنا أن ننفي تبعية سِفر التكوين تجاه تلك الرواية في موضوعها وأسلوبها الأدبي. وكل ما نعرفه عن الامبراطورية الحثية العظيمة ، في الألف الثاني ، يظهرها لنا مدينة به هي أيضاً لبلاد الرافدين أختها البكر. فقد تلقت عنها الكتابة ، وجزءاً من مفرداتها ــ بما فيها الأشياء والكلمات ــ وكثيراً من النماذج الأدبية والقضائية والعلمية. والحديث عن الحثيين يعني الحديث عن آسيا الصغرى ، وآسيا الصغرى تفضي الى بحر إيجه فبلاد الاغريق. وحتى إذا لا يطيب للوطنيين الأشد تعصباً بين الهلينيين أن يفكروا في هذا الأمر ، فانهم لا يستطيعون أن ينكروا اليوم الى أي مدى تلقت بلاد الاغريق القديمة من الشرق ، على الصعيد الثقافي ، وعلى جميع الأصعدة : وذلك يعني انها تلقت أولاً من بلاد الرافدين الجليلة والعظيمة.

أما نحن ، فقد ابتدأت « حضارتنا الغربية » وانطلقت من الديانة المسيحية ،

شئنا أو أبينا. وهـذه الديـانة ذاتهـا وُجدت في ملتقى آيديولوجيا الكتاب المقـدس من جهة ، والآيديولوجيا الاغريقيـة ــ الهلينية من جهـة أخرى. لـذا فنحن بهذا الانتساب المزدوج مدينون للسـومريـين والبابليـين الذين يشكّلون أقـدم أسلافنـا المعروفين على الخط التصاعدي المباشر. فانهم من بعيد ، من بعيد جداً ، من أسرتنا ويشكّلون جزءاً من ماضينا كان من شأنه ألا يُفصل في المعرفة التي يمكننا اكتسابها عنه ، كما انـه لم يفصل في امتـداده الخاص ، فـإذا أردنا أن نفهمـه على الصعيـد الوراثي ، وإذا شئنا العثور على أسلافنا ، وان نجري جرداً لأعرق جزء من تراثنا وأكثره عمقاً ، وان نبحث عن هذا الشرح النيّر الذي لا يضاهى ، وذلـك « بالأسبـاب الفردية وبالسوابق » التي بـوسع التـاريخ وحـده ان يزوّدنـا بها ، علينـا أن نرتقي الى سكان بلاد الرافدين القدامى ، الماثلين في نهاية أُفقنا.

إن « أعجوبة » مزدوجة أوقفت المؤرخين مدة طويلة في طريق عودتهم نحو أصولنا : صورة الكتاب المقدس ، « أقدم كتاب في العالم » ، كتبه الله وأعطاه البشر ليقدم جواباً نهائياً لجميع أسئلتهم ، و « الأعجوبة اليونـانية » الشهيـرة التي كانت تفترض ضمناً ، قبل مؤلفيها ، كوناً من أشباه قردة لم تكـد تنحدر عن أشجـارها أو تخرج بخوف من مغاراتها. ولكن ليس ثمة مؤرخ جدير بهذا الاسم ويتمتع بكامل وعيه ، يرى من الآن بدايات مطلقة ، لا في الكتاب المقدس ولا عنـد الاغريق. إنما يرى فيهما مرحلتين كبيرتين على طريق يمتد الى أبعـد بكثير والى أعـلى بكثير ، ولا يتـوقف إلا بين دجلة والفـرات ، ويصل الى مـداخل عـدم اليقـين والـظلال ثم الى ظلمات ما قبل التاريخ المتكاثفة.

وهذا ما حداني الى التخلّي عن عـدّ علم الآشوريات عديم الجدوى ، الأمر الذي يعني في فكري الاعتراف باستقلاليته وبتفـوقه الأكيـدين. ومنذ ان مـارسته واكتسبت فكـرة عن كل مـا يمكنه أن يجلبـه لنا ، تعلمت ان اعتبـره ليس مجـديـاً حسب ، بل ضرورياً لتفهّم عادل وشامل لتاريخنا الخاص. فهو لا يمكن أن يكوّن مجرد إغناء لفكرنا ، كما انه لا يمكن ان يتـوقف ، كغايتـه الأخيرة ، عنـد مسرتنـا

الخاصة وعظمة الاكتشاف والتعلّم : انه في خدمتنا لكي يزوّدنا بأقدم أوراقنا العائلية ، إذا شئنا ان نراجعها ، ولكي يتوّج ماضينا ويفتتح ميلادنا ، ويقودنا الى النبع الأول لهذا النهر العظيم الذي يحملنا دوماً.

وبهذه الصفة يكون لهذا العلم مكانه المؤشر الذي لا بديل عنه ، بين مصاف المعارف والعلوم التي تكوّن « جامعة العلوم » هذه التي اتخذها العصر الوسيط أنبل وأعظم مثل أعلى له. فهو أيضاً على غرار افلاطون وارسطو والقديس توما الاكويني ، كان يضع كرامة الانسان وعظمته قبل كل شيء في متابعة وتحقيق رغبته في التعلم والادراك. وكان يفكر انه ، كما ان لكل منا رأسه ليرى ويلمح ويفكر ويهيىء ويوجّه بصورة مستقيمة نشاط فمه وذراعيه وساقيه ، كذلك على كل مجتمع إنساني حقاً وجدير بهذا الاسم أن يكون له مهمة المعرفة والادراك والفهم والاطلاع ، دون أن يدع شيئاً خارج مرمى رؤيته وخارج حقل بحثه ودراسته. وما يعجز عنه إنسان بمفرده ، تستطيعه حتماً فرقة من العلماء الذين يجتمعون لضمان ودفع عجلة هذه « الجامعة » الى الأمام ، أي للعمل في مجمل العلوم التي تشكّل نظاماً لا يمكن انتزاع عنصر منه دون الاخلال بالمجموع. لقد ورثنا هذه القناعة الشهمة والرائعة. ووجود جامعتكم وشهرتها وجميع الجهود التي تبذلونها في سبيل الحفاظ على هذه العلوم وتنميتها إنما هو دليل واضح على مدى تمسككم الدائم بهذه الخطة الجليلة. [٣]

وهذا ليس ظاهرياً دون استحقاق. إذ ثارت في بلادنا منذ بعض الوقت ، مدفوعة لست أدري بأي شيطان ثائر ـ وقد يكون ذلك ويا للأسف بالاتفاق مع نظام الحياة الذي اعتدناه ـ عاصفة هوجاء من الهدم تحاول ، دون الافصاح عن ذلك ، ان تقلب نظام قيمنا التقليدي ، وان تبعد كل ما كنا نوليه الأولوية مما هو متجرد ومنفتح على العالم وعلى الأشياء وعلى الآخرين ، وكل ما كان قميناً بان يوسع

---

(٣) يوجّه المؤلف هنا كلامه الى الهيئة التعليمية في جامعة بروكسل البلجيكية التي فيها ألقى هذه المحاضرة. (المترجم).

فكرنا وقلبنا ، لاستبداله بدافع المصلحة الوحيدة الهمجية والحسابية وغير الانسانية . فما يجب أن يحسب ويعتبر ويصان من الآنَ إنما هو ما يجلب الربح ليس إلا . والمعرفة الحقيقية المثالية لن تكون من بعد إلا معرفة أسعار الفائدة وقوانين المال . وستكون العلوم التي يجب تشجيعها هي تلك التي تعلّمنا استغلال الأرض والناس . وما عدا هذا ، فكل شيء بغير جدوى .

فهوذا مفهوم آخر للمفيد وغير المفيد مضاد تماماً لذلك الذي انطلقتُ منه . وإذا أخذناه حرفياً ، فانه يعيد الانسان في نهاية الأمر ، الى حالة ميكانيكية كئيبة عليه أن يهضمها وان يحسبها . وإذا كان هذا المفهوم يناقض كل ما شرحته لكم ، فانه يترك سلبياً المبدأ الذي يقول : كل ما هو مفيد هو استعبادي .

إنما نقول ، حسب المنظور الجديد ، ان كل ما هو مفيد للمصلحة هو مستعبَد للمصلحة . وإذا بي أعود بانحراف شديد الى رؤيتي الأولى الساذجة للأشياء ، الرؤية التي صححتها بعض الشيء ، كما رويت ذلك لكم ، ولكني لم اعزم على التخلّي عنها أبداً . فأقبل إذن بحكم حَمَلةِ أنوارنا الجدد ، وأحرضكم على قبوله معي . أجل ، ان شمولية العلوم بحد ذاتها عديمة الجدوى ــ للفائدة المادية ! أجل ، الفلسفة غير مجدية ، علم الانسان غير مجد ، علم الآثار واللغات والتاريخ غير مجد ، الاستشراق وعلم الآشوريات غير مجديين تماماً .

وهذا ما يجعلنا نتمسك بها الى هذا الحد ! . . .

الفصل الثاني

علم الآشوريات وتاريخنا

نلاحظ منذ بعض الوقت ، وفي فرنسا خاصة ، اهتماماً متجدداً بالتاريخ : استعادة ماضينا « العلمي » ، في اللقاء مع آبائنا وما نحن مدينون به لهم ، لكي نقيس تبعيتنا وتقدّمنا في آن واحد ـ أو تأخّرنا . . . والشاهد على ذلك تلك الضجة التي أحدثتها مؤلفات تاريخية ، وإن كانت ثخينة وصعبة ، والنجاح الذي لقيته مجلات رصينة تهدف الى وضع الأمور في متناول الجميع .

ومع ذلك ، فكأن هذا الاهتمام وقف على نخبة . فعلم الآشوريات مثلاً ، وهو متداول منذ أكثر من قرن ، وكانت اكتشافاته العديدة جميعها تقريباً مدهشة وبعضها رئيسية ، لا يزال يعدّ دوماً ، مع شيء من الإجلال والتهكم ، انشغالاً للبحاثين فقط . وإذ كان البحاثة إنساناً « يعرف كل شيء بشأن لا شيء » ، فكأني بموضوع دراسة الآشوريات ، أي تاريخ بلاد الرافدين القديمة ، غير جدير بالاهتمام . وقد فهمنا ذلك منذ بضع سنوات ، حينما قامت السلطات العامة ، التي هي ذات اطلاع دقيق ونباهة دوماً ، بالغائه من منهاج التعليم الثانوي . فهي تظن ان أكثر ما تستحقه هذه المغامرة البالية هي ان يلقي عليها المرء نظرة عابرة ، كما يقرر في ذات أحد ، قتلاً للوقت إذا كان الجو ممطراً ، أن يذهب لزيارة الآثار الشرقية القديمة في متحف اللوفر .

وبمقدار ما ليس الأمر بغير صواب ، شأن جميع (الموضات) الايجابية والسلبية ، فان السبب الرئيس لعدم الاهتمام هذا ، ليس لدى الجمهور المثقف الذي يُقاد كالقطيع حسب ، بل لدى المؤرخين المتهنين أيضاً ، لا يكمن دون شك

في تخوّف مبهم من ان قلعة المسماريات محاطة من جميع الجهات بسور من الكفاءات ما فوق الاختصاص. فجميع قطاعات التاريخ الرصين هي هكذا نوعاً ما ، وكل حسب طريقته ، وهذا لم يمنع الناس من الاهتمام بها حينما يريدون ذلك ، باقتفاء آثار الاختصاصيين الذين هم القادة الوحيدون في مثل هـذه المتاهـات. ويخيّل لي ان السبب الحقيقي لعدم مبالاتهم هـو ان علماء الآشوريـات أنفسهم لم يفلحوا ، وأظن انهم لم يفكروا بجد أبداً ، في دمج موضوع أعمـالهم في ما يخصنـا جميعاً ، أي في تاريخ ماضينا الخاص بنا ، وما جعلنا أن نكون ما نحن عليه الآن. ان عدد هؤلاء العلماء قليـل جداً ، وهم منشغلون كثيـراً بحل رمـوز وثائقهم الصعبـة ، وقد أُخرجت من الأرض منذ قرن مئات الألوف منها وهي مكتوبة على ألواح طينية سريعة التلف وبلغة وكتابة ماتتا وطواهما النسيان منذ ألفي سنة. وكأني بهم علماء فلك سحرهم كوكب عظيم تائه في الأجواء العليا تفصله عنا الـوف من السنوات الضـوئية. ان النـاس يعجبون بهـذا الاصرار ، ولكنهم مـع ذلك يتـركون هؤلاء الهامشيين المساكين مع وثائقهم المغبرّة.

قد يكون من المفيد أن نشرح ان الوثائق المذكورة التي يعالجها هؤلاء الناس بدقة متناهية تشكل ، إذا ما نظرنا اليها عن كثب ، أقدم أوراقنا العائلية.

حينما نريد أن نتتبع سلسلة أنسابنا عكساً ونرتقي الى أصول تراثنا وطريقتنا الخاصة في العيش والتفكير ، وهذه الحضارة الغربية التي نعيشها دومـاً ، مهما ظن البعض ، فان تقليداً دام آلاف السنين ويصعب استئصاله يوقفنا في مسيرة ارتقائنا هذه ، إذ يضع أمامنا « أعجوبتين » تختلف إحداهما عن الأخرى اختلافـاً كبيراً ، إلا ان لهما قاسماً مشتركاً وهو انهما ، في سبيل صدّ الطريق بوجهنا ، تحكّمان شيئاً فوق الطبيعة وغير معقول.

فان هذه الحضارة الغربية ، شئنا أمْ أبينا ، تأتينا رأساً من الديانة المسيحية. والمسيحية ذاتها تأتي عند مصب مجـرى ثقافي مـزدوج : كتابي من جهـة ، وهليني من جهة أخرى . أما الكتاب المقدس ، فقد عُـدَّ مدة طويلة « أقدم كتاب للعالم » ،

بل كتاب دُوِّن « بإلهام من الله » أو « بوحيٍ منه » ، ومن ثمة فهو يحمل الينا حقيقة مطلقة وكلية. وهذا ما حدا بالناس حتى فترة قريبة ، وما يـزال بعض معاصـرينا عـلى هذه الفكـرة ، الى عدم البحث في مـوضع آخـر سـواه عن أقـدم أجـدادنـا من العبرانيين ، بغض النظر عن بداياتنا الأولى. أما بالنسبـة للفرع الثـاني ، فإذا ليس ثمـة هليني ذو عقـل سليم من شـأنـه أن يحكّم الآن بعبـارات جليـة هـذه « الأعجوبة » الشهيرة التي بموجبها يكون الاغريق ، الذين ظهـروا فجأة في عـالم البشر ، قد اخترعوا واقعياً كل شيء ، وخلقوا كل شيء بمعنى الكلمة الخاص ، أي من العدم ، فان كثيرين لدى قراءتهم ما ينشرون ، ينحازون بغير وعي نوعاً ما الى تعليم كذا غريب ، ولا يشعرون بأقل حاجة الى المضي ما وراء هؤلاء الاغريق الفـوبشـريـين ، في اتجـاه هؤلاء « البـرابـرة » الـذين كـان مؤلف افينـوميس (٩٨٧ ــ ٩٨٨) يوجههم اليهم بشيء من الاحترام.

إن في حوزة علماء الآشوريـات ما يمكّنهم من حـل هذه الفـرضية الخيـالية التي عـدَّت بدايات مطلقة ما لم يكن سوى مراحل.

إن أقدم الوثائق ، وثائق العهد القديم من جهة ، والوثائق الاغريقية من جهة أخرى ، لا ترتقي الى أبعد من منتصف الألف الثاني قبل الميلاد. في حين ان أقدم النصوص المسمارية المفهومة والتي يمكن الاستفادة منها على صعيد التاريخ ، ترقى الى نحو سنة ٣٠٠٠ق. م. والأحسن من ذلـك فان هـذه الوثـائق هي التي تكوّن حدوداً لا يمكن تجاوزها : فان أقدمها تتجاور في المكان والزمان مع اختراع الكتابة المسمارية في بلاد الرافدين ذاتها ، بل تتزامن مـع ميلاد الكتـابة. إلا ان الـوثائق المكتوبة وحدها تستطيع تزويدنا بمعرفة أكيدة وواضحة ومفصلة وتحليلية لماضينا ، ولا يستشف علماء حقبة ما قبل التاريخ وعلماء الآشوريات منها سوى صورة غامضة وغير أكيدة. وكما أشار الى ذلك عنوان كتاب شهير (وقد يكون الكتـاب الوحيـد الذي استرعى وقتاً ما الانتباه في فرنسا الى علم الآشوريات) ، فان « التاريخ يبدأ

في سومر » ، أي بعبارة أخرى في بلاد الرافدين السفلى ، في الثلث الأول من الألف الثالث.

وهذا التاريخ هو تاريخنا. انه ليس مقطوعاً عنا وكأن الأمر يتعلق بآثار استخرجت من الأرض في عمق استراليا أو في أرض النار : ان هذا التاريخ يواصل بالضبط ، ومن أعلى ، تاريخ أسلافنا ، عبرانيين كانوا أَمْ اغريقيين. وذلك ليس فقط لأن الوثائق المسمارية تزوّدنا بسياق أحداث سابقة لهم جميعاً ، ثم بعد ذلك توفّق وتكمل ما علّمونا إياه عن ذواتهم ، بل ولاسيما لأن حضارة بلاد الرافدين ، التي نشأت في الألف الرابع ، ونضجت منذ الألف الثالث ، قد تكون أقدم حضارة في العالم تستحق هذا اللقب الشريف ، وقد شعّت حولها طوال وجودها واخصبت وأغنت جاراتها بكل سخاء : الشعب اليهودي بصورة مباشرة ، وبعده أو معه الساميين أمثاله ، والاغريق عبوراً بالحثيين والشعوب التي سبقت الهلينيين في آسيا الصغرى.

لذا فان لبلاد الرافدين مكانها العضوي في سلالة ماضينا الخاص بنا. فعلى الصعيد التاريخي والوراثي الذي يشرح الأبناء بآبائهم والأنهار بمنابعها ، لا نستطيع أن نفهم شيئاً من هذا الماضي دون الارتقاء اليها ، رافضين التوقف على الدرب في بلاد الاغريق أو عند اليهود. ولهذا فلا ينبغي عدّ علم الآشوريات في ذاته ــ مهما كان الحكم الصائب الذي يمكننا إصداره على النساك الذين ينادون بذلك ــ، وكأنه تلهية لبعض البحاثين المصابين بشيء من الهوس ، بل كالتاريخ الكبير ، مثل التاريخ الكلاسيكي من جهة ، وتاريخ الكتاب المقدس من جهة أخرى ، إذ انه يهيمن عليهما ويكملهما ويشرحهما على السواء. ففي نهاية الأمر ، إذا كان سكان بلاد الرافدين القدامى حقاً يُعرفون كأقدم أجدادنا الذين يمكننا تمييزهم على الخط التصاعدي المباشر، فلماذا حينما نرسم شجرة أنسابنا نتوقف عند ابنائهم الأكبر منا ؟ ولماذا نعدّ من النافل وغير الجدير بانتباهنا ودراستنا ما نقلوه اليهم وما وصل الينا بعد شيء من التغيير والإغناء أو التحسين ؟

والآن ، بما ان الكلام الفارغ ليس من قبيل الرصانة ، فلن يكون من غير المفيد ان نترك المبادىء لكي نتطرق الى أمور أكثر واقعية. فأود ، ولو بصورة مستعجلة وعامة ، أن اعطي مثلاً على ما يستطيع علم الآشوريات أن يزودنا به من الاضاءة لتاريخنا ، وذلك في حقل خاص بنا حقاً ويهمنا كثيراً نحن « الغربيين » : الروح العلمية ، أي ممارسة العلم وتنظيمه.

ليس مَنْ يشك في ان إحدى مميزات ثقافتنا تتوقف على البحث ، في جميع الحقول المناسبة ، عن معرفة تتجاوز الموضوعات المادية والطارئة لكي تبلغ الى ما يكمن فيها من الشامل والثابت والضروري والمتوقع. كما انه ليس مَنْ يعارض اننا قد ورثنا ذلك من الاغريق ، ولو انه منذ قرن أو قرنين بخاصة عمقنا ووسعنا وأغنينا كثيراً، ولا سيما في حقل الاختبار، المفهوم الذي كانوا قد استخلصوه من المعرفة العلمية. لقد نُسب خلق العلم اليهم والى كثيرين آخرين. والمؤرخون النادرون الذين يتسمون بشيء من الجرأة لكي يتساءلوا بصوت عالٍ : « ماذا كان من قبل » ، لافتين انظارهم نحو الشرق السابق للعهد الهليني ، اطروا نوعاً ما استحقاقات الاغريق ، إذ لم يجدوا عند أولئك الشعوب القدماء سوى تقدم تقني حقيقي ، ولكن دون أيّ أثر لتكوين نظري. ففي نظرهم أنمى البابليون مثلاً الحساب المصلحي والمسح ، بينما الاغريق وحدهم اشتقوا منها الرياضيات والهندسة. .

إلا ان الأمور ليست على هذه الشاكلة في نظر مَنْ اشتغل بكفاية ، وبصورة مباشرة، في الوثائق المسمارية ، محاولاً ان يتبع خطوة فخطوة المسيرة الفكرية التي تكشف عنها.

لقد وجدت ، في وسط مئات من وثائق المحاسبة ، بعض اللوائح بين أقدم الألواح المسمارية التي تكاد تكون غير قابلة للقراءة ، لكونها قريبة جداً من كتابتهم التي كانت أولاً مثل مفكّرات. انها تجميع كلمات مصنّفة بصورة متنوعة قد تكون

استخدمت أولاً كفهارس للحروف أو مفكّرات ضـرورية لتعلّم مبـادىء الكتابـة والسيطرة عليها ، والتي يعلمنا استعمالها اللاحق ، الذي امتد واسعاً طوال مجرى تاريخ البلاد ، انها كانت تهدف في نهاية الأمر الى تصنيف الأغراض واقامة جرود كاملة أكثر ما يمكن ، ولا سيما معقولة ، لقطاعات عديدة من العالم خارج العقل.

إن إحدى أبهر النتائج التي تمخض عنها هذا المشروع الموغل في الـقِدم هي « موسوعة » شهيرة تمَّ جمع عناصرها الأساسية منذ منتصف الألف الثاني. إلا انها جـاءت على مـواد سابقـة بكثـير ، وبنحـو عشـرة آلاف بـاب ، وبحسب منـطق لا يتجاوب بالطبع دوماً مع منطقنا ، ولو انها تبعت قوانينها الخاصـة. وهي تنظم الكون المادي كله تقريباً ، لا الانساني ، في حالته الطبيعية وفي التغيير الذي أجراه البشـر عليه. فنجـد فيها ، حسب التـرتيب ، جميع الأشجـار المعروفـة والأمتعة المصنوعة عادة من الخشب ، ثم القصبيات وجميـع الأدوات القصبية ، ثم الآنيـة الطينية ، والجلود والمواد الجلدية ، ومختلف المعادن بشتى استعمالاتها ، والحيوانات الأليفة منها والبرية ، وأجزاء الجسم ، والحجارة والأغراض الحجرية ، والنباتات غير المتشجّرة ، والأسماك والطيور ، والألياف والأقمشة والثياب ، وكل ما يتعلق بسطح الأرض : المدن ومواضع السكن ، والجبـال ومجاري الميـاه ، مما في البـلاد أو في الأنحاء المجاورة ، أخيراً كل ما يستخدم للتغذية ، سواء كان طبيعيـاً أو تمَّ تصنيعه. أما النظام البشري الخاص (طبقات ، حالات ، وظائف ، مهن) ، فكان موضوع جدول آخر مماثل. والتوثيق الوافر الذي وصلنا من هذا « أدب التصنيف » لايدع مجالاً للشك في طابعه الأساسي ، إذا مافكرنا في الأمر ملياً. فهذه شهادات ونتائج جهد فكري عظيم ومستمر ونموذجي لصيغة الفكر لدى سكان بلاد الرافدين القدامى ، في محاولة فهم الكون بتنظيم وتصنيف محتواه وبإعطاء ملامحه المشتركة واختلافـاته النوعية.

وهنـاك أعمال أدبيـة تشهد بقـوة مماثلة لهـذا الاصرار الخـارق عـلى إدراك الأشياء ، ما وراء الظواهر ، فعلى سبيل المثال ، قد بقي لنا ، وبعدة « طبعات » ،

منذ منعطف الألف الثالث حتى الألف الثاني، نحو ١٥ مساجلة ، وكان هذا أسلوباً شائعاً جداً في البلاد ، ويتوقف على اقامة مجابهة ، على غرار مباراة أدبية ، بين شيئين مشخّصين ، اتخذ كل منهما نموذجاً وممثلاً لجنسه ، داخل النوع عينه : فكل بدوره يعرض مزاياه وفوائده وامتيازاته ، الى ان يُعلَن انتصار الواحد على الآخر. فهناك الصيف والشتاء ، والطائر والسمكة ، والشجرة والقصبة ، والفضة والنحاس ، والثور والحصان ، والمعزقة والمحراث ، والرحى والهاون ، الخ . . . وإذا وزنّا هذه الأهاجي بانتباه ، لاحظنا ان وراء هذه الظروف وهذا الحماس المستمر « لمبارزة نفوذ » ، كانت ثمة تحاليل منطقية حقيقية للموضوعات المذكورة ، مع الاهتمام الدائم بتحليل الأشياء ومقابلتها وتصنيفها « وإدراكها » .

لا شك في ان هذه الأشياء ، في المساجلات كما في اللوائح ، لا تظهر أبداً إلا في حالتها الواقعية والوجودية ، منظورة وملحوظة ، ولا يُعبَّر عن ملامحها النوعية أو المميزة أبداً بتعابير نظرية ، ولا تُحدَّد علاقاتها المستمرة بصيغة شرائع. فكان سكان بلاد الرافدين القدماء ينفرون بداهة من مثل هذه التعبيرات التي لم تكن لغتهم تمكّنهم منها. فانها لم تكن لغة غنية بكلمات مجردة (نظرية) ، ولا يتوفر فيها مفهوم مثل مفهوم « الشريعة » . ولكن لا بأس. بما ان الجميع كانوا يعلمون ، ونحن أيضاً نفهم ذلك ، انه تحت اسم « الثور » في المساجلة أو في اللوائح ، كان ينبغي فهم ما ندعوه نحن « فكرة » الثور ذاتها ، أي ما لفصيلة الثيران من الخاص والمشترك ، بعكس « فكرة » الحصان » التي تمثّل فصيلة الخيول. وكانت طريقة التعبير عند هؤلاء الناس تختلف عن طريقتنا ، ولكنها كانت تعرب في الواقع عن عمليات الفكر ذاتها ، الفكر الذي يفصل في الأشياء ، ما وراء ظواهرها المادية ، ما يميزها وما يوحدها ، والذي يعرف أن يكتشف تحت ما هو ملموس وطارىء وغير متوقع معطيات شاملة وثابتة ودائمة ، أي ما نسميه بالمعاني المجردة.

إن المصنفات التي نميز فيها هذه ارادة المعرفة والادراك بجلاء هي « البحوث »

أو الموجزات التي تمثّل لحسن الحظ القسط الأكبر مما بقي لنا من الأدب المحلي : انها عشرات الآلاف من الألواح. وهي أحياناً كتابات وجيزة تتراوح بين خمسين سطراً ومائة سطر ، أو أقل ، على لوح واحد ، ولكنها أطول عادة. فاننا نعرف ما جاء منها موزعاً بين نحو مائة لوح ، أي ما يمتد في أقل تقدير على نحو عشـرة آلاف سطر. وكل كتابة منها مخصصة لأحد الأنظمة الفكرية التي عالجها البابليون القدماء ، فضلاً عن المعاجم والقواعد وعلم اللغات التي كانت تنظّم بـاللوائح ، وعلم الـلاهوت ـ ونكاد نسميه « الفلسفة » أو « الميتافيـزيقي » ـ المدوّن أيضـاً جزئيـاً في اللوائح والفهارس ، والمعروض عادة في صيغة روايات ميثولوجية ، وعلم الفلك الموضوع هو أيضاً ضمن اللوائح والمبعثر في عـدد كبير من مـلاحظات وتقـارير وحسـابات دقيقة ، ولم يتقدم حقاً إلا في وقت لاحق ، ينبغي لنا ان نسرد القضاء الذي تشكل كتبه ما نسميه خطأ بـ « نظم الشرائع » ، والرياضيات (الحساب والهندسة والجبر) التي تقدمت كثيراً منذ النصف الأول من الألف الثاني والتي بقيت لنا منها شهادات مدهشة ، وطب التشخيص الـذي جاء مـوجزاً في مصنف كبـير يمتد عـلى أربعين لوحاً ، ولا سيما العرافة الاستنتاجية. وهذه كلها علوم كان من السهل ان توضع معطياتها في « بحوث ».

وبما ان هذه العرافة الاستنتاجية هي إحدى أقدم العرافات المعروفة وأوسعها انتشاراً ، وانها دون شك كـوّنت في نظر مستخدميها خلال تاريخهم الطويل طريقة ذات مؤدى كبير جداً تشكل دراسته لنا غنىً واسعاً ، وعلى أية حال يجب شرحهـا لقرائنا المعاصرين الذين ، وإن أخذوا بعين الاعتبار تصـورات التحليل النفسـاني الصبيانية ، فانهم قد لا يرون في العرافة إلا محض خرافة ، لذا فـاني اركّز عليهـا شروحي.

كان سكان بلاد الرافدين القدامى على يقين من ان العالم لا يُشرَح بذاته. ولكي يبيّنوا سببه ، اضطروا أن يضعوا شخصيـات فوبشـرية التي لابـد انها هي

التي اخترعته وتديره. ولكي يمثّلوا هؤلاء الناس ، لم يجدوا أفضل نموذج من سلطتهم السياسية الخاصة ، ويأتي العاهل في قمة السلطات المرؤوسة التي تنبثق من سلطته. فنقلوا هذا النظام الى السلم فائق الطبيعة لتوزيع آلهتهم وتقدير تحركاتها. وكما كان الملك يحكم البلاد مباشرة أو بوساطة نوابه ، ويُظهر إرادته حينما يتخذ قرارات أو يصدرها ، كذلك كان الآلهة يسيّرون العالم حسب تصاميم ، فيقررون مصائر الكائنات ، الفردية منها والجماعية. وفي هذه البلاد ذات التقليد المكتوب ، حيث كانت قرارات الملك تصدر بانتظام خطياً ، كان على الآلهة أن يثبتوا ويخلّدوا كذلك تعبير إرادتهم. كيف ؟

يجب ألاّ ننسى ان المبدأ الأساسي للكتابة المسمارية التي أُخترعت في البلاد والتي أثّر اكتشافها واستخدامها في الأفكار تأثيراً عميقاً ، كانت الطريقة الصورية ، وهي الطريقة الأصلية التي ظلت قائمة دوماً بعد ذلك ، وتتوقف على إمكانية تمثيل الأشياء بأشياء أخرى : فكان رسم الرجل يثير أيضاً فكرة السير وحالة الوقوف والتنقل ، ورسم الساق مع سنبلة يشير الى منتوجات زراعية. من ثمّ نشأت القناعة بان « كتابة الآلهة » هي الأشياء الخاصة التي ينتجونها إذ يسيّرون العالم. فحينما كانت هذه الأمور مطابقة للعادة ، كما كانت الحال في الأغلب ، كانت رسالتهم أيضاً اعتيادية وغير نموذجية ، أي انها كانت تنبىء عن قرار مطابق للحياة اليومية ، وبعبارة أخرى ، انها كانت قراراً غير خاص ، كلاماً خالياً من الفائدة ، بما ان الأشياء كانت تتبع سيرها المعروف والمنتظر. ولكن حينما كان الآلهة يصنعون كائناً غير مطابق لنموذجه أو حدثاً فريداً غير متوقع وغريباً ، فكانوا بذلك يظهرون إرادتهم في الاعلان عن مصير غير اعتيادي كذلك. وكان بوسع الناس أن يعرفوه إذا عرفوا أن يحلوا رموزه (يقرأوه) من خلال تقديم الحدث غير الاعتيادي المذكور ذاته ، كما كانوا يحلون رموز الكتابة الصورية أو الرمزية.

هذا كان أساس العرافة الاستنتاجية : كان الأمر يتوقف على القراءة « في » الأحداث أو الأشياء الفريدة والشاذة ، ليستحصلوا ويستنتجوا منها القرارات الإلهية

المتعلقة بمستقبل المعنيين : الملك أو البلاد أو شخص ما يوضع في صلة مع موضوع الفعل العرافي. ولنقل بين قوسين ان هذا المستقبل لم يكن أبداً المستقبل « الحقيقي » المطلق ، أي ما من شأنه أن يجري حتماً ، بل كان المستقبل الذي قرره الآلهة بنوع آني وواقعي. وكما ان العاهل كان حراً في العودة عن قراراته والرضوخ للمطاليب وإلغاء الحكم الذي كان قد أصدره على شخص ، كذلك كان الآلهة يرحمون ، وكان الناس قد حسبوا ونشروا العديد من الوصفات ليحرضوا الآلهة على أن يغيروا في اتجاه أسعد « المصيرَ » الذي كانوا قد حددوه أولاً والذي كان الناس قد قرأوه في الفؤول.

فكان الفعل الأساس في هذا الاجراء هو « استنتاج » : أي حكم ينطلق من معطى وينتهي الى معطى آخر يحتويه الأول تخمينياً. فمن مظهر حدث خارق العادة يقوم بدور الفأل ، كانوا يستخلصون ، بنوع من الكلام ، تحديدَ جزءٍ من مستقبل ، تنبوءاً. ونكتفي هنا بإعطاء مثل ، ريثما نتناول الموضوع بصورة أوفى في موضع لاحق من هذا الكتاب. والمثل مأخوذ من بحث واسع للعرافة بصدف الحياة اليومية :

« إذا حاول حصان ان يجامع ثوراً » ــ هذا هو الحدث ، وهو حدث نادر بالأحرى. وبصفته غير اعتيادي كان يسترعي الانتباه ، ويفهم الناس ان فيه رسالة ما ، أي نقل قرار آلهي.

« سيكون نقص في نتاج الماشية في البلاد » ــ وهذا ما يشكل القرار المذكور : التنبؤ ، وهو أمر كان ينبغي توقعه عادة ، بنتيجة إرادة الآلهة المنقولة هكذا ، عدا الاحتياطات التي يجب اتخاذها في سبيل تغيير هذه الارادة.

ومن ثمة يرد الى الفكر عدد من الاعتبارات. أولاً ، بما ان « ركيزة كتابة الآلهة » كانت ، نوعاً ما ، العالم كله ، في تمثيله وسيره ، فان مضامير الطبيعة كلها كانت تستوجب انتباهاً وملاحظة ، في المنظور العرافي. لذا فاننا نرى بحوثاً للعرافة تتطرق الى الكواكب والنيازك بصورتها وحركاتها ، والى الزمن والتقويم (بمقدار

ما يكون التوافق الطارىء لهذا الحدث مع زمان معيّن من التقويم يمكنه أن يكون موضوع العرافة ، بما انه بذاته فريد) ، وميلاد الكائنات وتطابق هيئتها لدى خروجها من البطن ، من حيوانات وبشر ، وإذا كانت الولادة في حينها أو قبل أوانها أو بالاجهاض ، وشكل الأراضي ومجاري المياه والمدن. . . وهيئة النباتات والحيوانات وتصرّفها ، وشكل الجسم الانساني وسلوك البشر في ذواتهم وفي علاقاتهم بالآخرين أو سائر العالم ، ومحتوى الأحلام التي تكون أحياناً مُعَدّة أو مثارة ، والمصادفة ولقاءاتها ، ولا سيما الأصوات المباغتة التي تطرق الأذن. هذا فضلاً عن فحوصات أخرى تأتي نتيجة التدخل الانساني ، مثل ردود فعل الحيوانات حين يجري نحرها كذبيحة ، ومظهر أحشائها بعد النحر (علماً ان الكبد عُدَّ موضعاً مختاراً للتبليغات فوق الطبيعة ، بالأخص بسبب ما فيه من تنوّع الأشكال الممكنة) ، ومثل الأشكال التي تمثلها نقاط الزيت أو قبضات الطحين المطروحة في الماء ، أو الأشكال التي يتخذها دخان المبخرة. . . خلاصة القول ، كان مؤلفو « البحوث » يستعيدون ، خلال تحقيقاتهم ، الموضوع اللامتناهي الذي كان يجترّه مؤلفو اللوائح : أي كل العالم الواقع تحت القمر.

مثلما في اللوائح ، ولكن بنوع أدق وأعمق ، كانوا يشرحون مفصلاً هذا الكون المبحوث ويصنّفونه في مكوّناته. فكان يجب ليس فصل مختلف الأشياء فيه حسب : فان « بحوث » علم التنجيم كانت تتوقف عند فحص الكواكب ، وبحوث علم الفراسة كانت تتوقف عند ملامح الجسم الانساني ، وبحوث علم تفسير الأحلام تتوقف عند مجموعة الأحلام ، وهكذا دواليك. . . إلا ان كلاً من الفئات كان ينبغي ان يُمحَص ويُجرد في مختلف أشكاله الغريبة ، وهذا كان يفترض مفهوماً دقيقاً لأشكالها الاعتيادية بكاملها. فحيث كانت « لائحة » أجزاء الجسم تكتفي ببعض عبارات لمختلف أقسام الوجه ، كان « البحث » في علم الفراسة يعدّ هذا الوجه ذاته في جميع مظاهره الفردية : هل كان طويلاً بشكل غير اعتيادي أم قصيراً، مربعاً أم مدوراً، مشوهاً وكيفية هذا التشويه، احمر أم أصفر

أو بلون آخر غير اعتيادي ، مبقعاً وبأية علامات ، الخ . . . فاللوح الأول من هذا « البحث » (وكان يشتمل على اثني عشر موضوعـاً في الأقل) كـان يخصص أكثر من ١٦٠ ملاحظة للرأس وحده ، وبالأخص للشعر. وفي كل بحث خاص ، كانوا يستخدمون جدولاً حسابياً مجرّباً ومكيّفاً مع المادة المطلوبة ، وذلك بنوع من الشبك يُطبّق على الموضوعِ أوعلى عناصره التي يمكن عزلها، وكان يتيح ، مثل مسودة تحقيق ألا يُنسى شيء من مختلف هيئاته الاعتيادية : القامة ، العدد أو الحجم ، الوضع المطلق أو النسبي ، الشكل ، اللون ، وجـود عناصـر طارئـة . . . وكانت هـذه الأحوال المتنوعة ترتّب بنظام وبتتابع حسب ترتيب ثابت ، بصرامة دقيقة : كل شيء محتمل كان موضوع تبويب خاص ، وجميعها مصنّفة حسب تقديم قواعدي مماثل ، مثل فرضيات أو جمل شرطية ، تتبع كلاً منها نتيجتُها أو جواب الشرط. فمثلاً هناك لوح لعلم الفراسة يدور الكلام فيه عن وجود شامة أو ندبة على جسم الانسان تسمى « أمصاتو » ، فيحـدّد لها من الـرأس الى الرجلين أكـثر من سبعين مـوضعاً ممكنـاً (مع ان اللوح مخروم جزئياً) ، حسب نمـوذج مماثـل جداً : « إذا وُجـد امصاتـو عـلى العضـو الفـلاني. . . » ، « إذا وُجـد في الـوسط. . . » ، « إذا وُجـد الى اليمين. . . » ، إذا وُجد الى اليسار. . . ».

إذا كان لنا الصبر لقراءة « البحوث » عن كثب والتفكير فيها ـــ رغم تقديمها المملّ الذي ينفّر القارىء الأكثر جرأة ـــ ، فانها تزودنا بتحليلات خارقة الـدقة ، تتضمن ملاحظات لا حصر لها تتسم بنفاذ وإصرار وبرغبة في المعـرفة أشـد بكثير من تلك التي دفعت الى تنظيم « اللوائح ».

وبمقدار ما كانت اللوائح تشكل محض جرود لأغراض حاضرة وموجودة تحت انظار الملاحظين ، فان « البحوث » كانت تتوخى أيضاً فـرضيات في المستقبـل ، وتتركز على ملاحظات الأحداث الماضية ، ولكنهـا تعكسها عـلى المستقبل : « إذا حاول حصان مجامعة ثور » ولا تعني : « حينما شاء حصان ، مرة ما ، مجامعة ثور ،

يجب توقّع نقص في نتاج الماشية » ، بل تعني : « كل مرة يحاول حصان مجامعة ثور ، يجب توقّع نقص في نتاج الماشية ». وعلى غرار الألفاظ في اللوائح ، تمثّل الأوضاع في « البحوث » أموراً شاملة ونماذج مشروعة في كل مكان وزمان. وبهذا يكمن فيها طابع المعرفة العميقة التي تتناول أشياء عامة تتجاوز الفردية والزمان والمكان ، وبعبارة أخرى ، إذا كان للكلمات معنى العلم ، فان هذا يظهر هنا بصورة أجلى منه في اللوائح .

ويزداد الأمر جلاء حينما نرى ان البحوث غالباً ما تتجاوز حقل الملاحظات لتقتحم حقل الأحداس . فمثلاً هناك موجز لفحص الكبد يأخذ بعين الاعتبار حالة شاذة ونادرة ولكنها قابلة الملاحظة بالتأكيد ، ولا شك انها لوحظت ، وهي وجود مرارتين في كبد الخروف المضحّى. لكن البحث لا يتوقف عند هذا الحد ، بل يتكهن بعدُ ذلك بوجود ثلاث منها. . . وحتى سبع ، وهو عدد يُختار ليس لكونه الحد الأعلى الذي لا يمكن تجاوزه ، بل لأنه يجب التوقف وفتح منظور نحو كميات أخرى خارقة العادة أكثر. كذلك لا يتوقف بحث العرافة الاستنتاجية عند التوأمين لدى البشر ، بل يتوخى أيضاً ثلاثة توائم وأربعة وخمسة وحتى تسعة أطفال معاً في ولادة واحدة ، وهو عدد يجب اعتباره الحد الأعلى ، مثل العدد سبعة المذكور سابقاً. ان مثل هذه الأمور غير الاعتيادية لم تُلاحَظ ظاهرياً قط ، إلا انه من الأهمية بمكان إدخالها ضمن البحوث. ولأن هذه البحوث لم تكن أعمال مجرد تسجيل أو تاريخ ، بل أعمال العلم تتناول ليس الماضي حسب ، بل جميع الأزمنة ، فكان ينبغي لها أن تؤشر الى ما حدث في « الواقع » والى ما يمكن حدوثه من حيث « المبدأ ». أما نحن ، ففي شأن التكهّنات ، تصدنا قوانيننا البيولوجية التي تستبعد مثل هذه الاحتمالات. أما علماء بلاد الرافدين الذين كانوا يرون ان العالم تديره ليس الشرائع التي كانوا يجهلونها ـ أقله كشرائع ـ ، بل الارادة وحدها ، وفي نهاية الأمر المشيئة الحرة لدى صانعي الأشياء كلها ، فلم يكونوا ليروا إمكانية فرض حدود على هؤلاء. فإذا قرر هؤلاء الأشخاص الأجلّاء ـ وإن كان الأمر نادراً ـ ، ان يولد

توائم خمسة أو ستة ، فلماذا لا أكثر ؟ وهذه ميزة جديدة تفصل إرادة معرفة كل شيء عن مجرد معرفة جامدة وخاملة ومتأتية عرضاً. فموضوع الأولى ليس الواقع الملحوظ حسب ، بل الممكن ، أي الشامل. وهذه ميزة أخرى تضطرنا الى إبراز لفظة « العلم ».

وثمة ملاحظة أخرى لها ثقلها وتتيح لنا ان نخطو خطوة جديدة على هذا الدرب. ويتوقف الأمر على ان نفهم باسم أي شيء شعر أصحاب « البحوث » بانهم مخوّلون بالاجتياز من الفأل الى القول (النبوي) ، وبتأكيد هو من القوة بحيث كانت عباراتهم نافذة دوماً ، ونوعاً ما معيارية الى الأبد.

مما لا شك فيه ان العرافة في بلاد الرافدين تأسست وتكوّنت أولاً على شيء من التجريبية. فحقيقة الحكم الذي به كانوا يعيّنون عبارة الشرط وجواب الشرط ، أي يجتازون من الفأل الى القول ، كانت إذ ذاك مضمونة بمعاينة التتابع الواقعي لحدثين مرة في الأقل. وقد بقيت آثار منها في « بحوثنا » ، حينما يرتكز الاستنتاج مثلاً على حقيقة تجريبية. كذا هو الأمر في « بحث » الفراسة بالمعنى الواسع (تصرّف الأفراد) : إذا كان لشخص عادة إفشاء الأسرار ، فلن يبلغ الى حالة نبيل أبداً. وكذلك ، وبشيء من التهكم أو الفكاهة : إذا وُجد في المدينة كثير من العقلاء ، فستخرب هذه المدينة. ثم تأتي الجملة المعاكسة المنتظرة : إذا وُجد في مدينة كثير من المجانين ، فان المدينة المذكورة ستكون سعيدة. وفضلاً عن ذلك ، فان عدداً من الأقوال ، بدقتها وبتفصيل تقديمها ، تفترض « المعيش » ، مثل هذا القول الشائك والمؤثر الذي ورد في « بحث » للعرافة : إذا . . . (ويتعلق الأمر بتقديم جزء الكبد المسمى بالفلقة الذيلية) : فان زوجة المعني ، الحامل من شخص آخر ، لن تفتأ تتضرع الى الآلهة عشتار وتقول لها وهي تفكر في زوجها : حسبي ان ألد طفلاً شبيهاً بزوجي ! ».

ومن جهة أخرى ، تذكّر بعض الأقوال بالأحداث التي هي تاريخية على أكثر احتمال ، والتي تخص جميعها تقريباً بفترة (لا سيما عصر سلالة أكد : بين سنة

٢٣٥٠ و ٢١٥٠) تدفعنا بعض الأسباب الى تقدير تكوين نظام العرافة خلالها. فمثلاً في « بحث » للعرافة كتب في العهد البابلي الأول (النصف الأول من الألف الثاني) : إذا كان قلب الحيوان المضحّى يشبه خصية خروف ، فانه فأل الملك مانيشتو سو (وهو الملك الثالث في سلالة أكد وقد حكم في نحو سنة ٢٢٥٠) واغتاله نوابه. فمن الممكن انهم اقاموا تقارباً في الواقع بين اغتيال العاهل وبين ما عثروا عليه قبل مدة وجيزة ، وهو قلب مشوّه التكوين في حيوان مذبوح. إذ يبدو ان سكان بلاد الرافدين ، تماشياً مع رؤيتهم للعالم ، قد أولَوا دوماً انتباهاً كبيراً للأمور المدهشة ولكل حَدَث يخرج عن المألوف. ومن شأن مجموعة أو مجموعتين بقيتا لنا منها أن تدفعنا الى التفكير في انهم كانوا يخصصون أضابير لها.

لكنه يبدو ان مثل هذه الأساليب والاختبارات الجارية حسب أفكار كانت تبدو على علاقة مع آلهتهم ومع ألغاز نظام كتابتهم الخاص ، سرعان ما قادتهم الى التساؤل عما إذا لم يكن الحدث اللاحق مسبوقاً حسب ، بل معلناً عنه بالحدث السابق. اننا نجهل بالطبع كيف ومتى انفتحت أعينهم على هذا الأمر ، ولكن بقدر ما يمكن أن نعدّ تاريخياً المقطع التالي الذي ورد في بحث آخر للعرفة ، من العهد البابلي القديم أيضاً ، سنكّون فكرة ما عنه ، بنوع من الفرضية : إذا كان في الكبد. . . ، الى اليمين من المرارة ثقبان (پيلشو بالأكدية) مثقوبان (پَلشو) بنوع واضح ، فذلك فأل سكان مدينة أپيشال الذين أسرهم نرام سين (وهو الملك الرابع من سلالة أكد ، وحكم بين سنة ٢٢٥٤ و٢٢١٨ق. م.) بوساطة ثقوب (پيلشو). فإذا كان الحدث صحيحاً هذه المرة أيضاً ، فكان لهم سبب مزدوج لتقريب المعطيَين الخاصين بالقول : الفأل والتنبؤ. فليس فقط ان وجود كبد غريب مثقوب كان قد سبق احتلال مدينة أپيشال الجنوبية ، بطريقة ثقب سورها ، بل ان الإخبار بالفأل وبالقول كانا مرتبطين بألفاظ متشابهة : فالثقوب (پيلشو) المثقوبة في الكبد تذكّر ليس بالحفر (پيلشو)، بل، بشيء من التغيير في اللفظ ، باسم

المدينة المحتلة (أپيشال). ولدينا شهادات كثيرة على ان الأسماء ، في نظر سكان بلاد الرافدين ، لم تكن مجرد نبرة صوت أُلصقت بالأشياء عن طريق المصادفة للاشارة اليها ، بل كانت الأشياء ذاتها مصوّتة. وكانت هذه الأسماء تنبثق من الأشياء التي تعرب عنها. ومن ثمة لكل نبرة صوتية معناها الخاص. ومهما كانت قيمة القول المشار اليه ، تاريخية كانت أَمْ غير تاريخية ، فانه يساعدنا في الأقل لنفهم كيف أمكن الاجتياز من تتابع حدثين معاينين تجريبياً الى تقريب أوثق بكثير بينهما ، حتى يعني أحدهما الآخر ، ويشكّل هيئته التصويرية. ان مثل هذا التغيير الذي طرأ على العلاقة بين الفأل والقول رفع شأن العرافة الى صعيد آخر ، ليس الصعيد التجريبي ومجرد تسجيل ، بل الصعيد الاستنتاجي والعلمي. إذ كان بوسع الناس أن يستغنوا تماماً من الآن عن الانتباه الموجّه الى تتابع الأحداث المادي ، للتركيز على رموز الأحداث التي كانت ، لغرابتها بالذات ، تعدّ ذات مغزى وحاملة بلاغات مكتوبة : فالشيء الذي كانت تعلنه كان يمكن قراءته في ما يعلنها.

وكان لمثل هذه القراءة قانونها بالتأكيد ، ولكننا لسنا مطلعين على معظم أجزائه ، لأن علماء الآشوريات لم يولوا سوى اهتمام ضئيل بهذه المعضلات الصعبة والعويصة ، لا سيما لأنهم أقل معرفة بجميع ألغاز هذه الكتابة المسمارية الخارقة وجميع احتمالاتها ، من الذين استعملوها. لذا فان الحظ ضئيل في أن نصل الى استخدامها بسهولة ووضوح وفائدة مثل المثقفين القدامى. اننا ندرك في الأقل ان حل الرموز كان يجب أن يجري في الحقل المزدوج ، حقل الكتابة المذكورة : الصورية والصوتية. فنعلم ان كل علامة مسمارية كان يمكن أن تُقرأ كاسم لشيء أو لعدد من الأشياء أو المفاهيم المرتبطة ببعضها ، كتعبير لصوت واحد (وغالباً لأصوات عديدة). على الصعيد الأول ، بوسعنا أن نسرد كمثل تقريباً جميع الفؤول التي ورد فيها « أسد » ، وتردّد صداه دوماً في التنبؤات فكرة القدرة والقوة الوحشية والمجزرة والطغيان التي كان الأسد لها نوعاً من الرمز التصويري. وبطريقة مختلفة

قليلاً ، نذكّر بالقول الوارد سابقاً حيث جرت محاولة الجماع العقيمة على أية حال بين الحصان والثور وما كانت لتعلن إلا عن نتيجة عقم : نقص في نتاج الماشيـة. أما بالنظر الى القيمة الصوتية للعلامات ، فان في القول الخاص بنرام سين وأپيشال الوارد ذكره أيضاً ، شيئاً من العبرة مع تشابه الألفاظ فيه. إلا ان ثمة أقوالاً أخرى كثيـرة ، مثل ذلـك الذي يشـرح : « إذا استلّت المرارة (كـوصّا) من الشحم ، فسيحدث برد (كوصّو)»، أو هذا الآخر : « إذا نزل المطر (زونّو) في يوم عيد إله المدينة ، فان هذا الأخير سيغضب (زِيني) عليها » . . .

إن الوجود الأكيد لقانون وقواعد ، وإن لم تُـعـلَن دوماً بهذه الصفة ، فهي كانت مع ذلك صارمـة وتوطـد إمكانيـة التقدم في قـطاع المعرفـة ، باستـدلالات واستنتاجات مؤكدة وضرورية ونافذة بنوع شامل. وهذا ما يبرهن لنا عن الـطابع العلمي الحقيقي للعـرافة في نـظر سكان بـلاد الرافـدين القدامى. لا شـك انهم لم يصوغوا هذا القانون وهذه القواعد بصورة واضحة ومجردة قط ، طبقاً لعاداتهم ولعبقريتهم الخاصة بهم. فانهم لم يكونوا من دعاة النظريات المجردة ، بـل كانـوا ممن ينظرون في الحالات الخاصة. وكانت جميع علومهم مركّبة ، ليس على قواعـد موضحة ومبرهَن عنها ، أو شرائع مشرّعة وملفوظة ، بل على أكداس من حالات واقعية وفردية ، عُدَّت بطريقة « اللوائح » ، مع تغيير محتواها تغييراً كافياً لكي تطبع في العقل ، بعد استيعابها ، مبادىء الحل ، بهيئة نماذج وبالتماثل. هذا هو معنى « البخوث »، في مضمار العرافة كما في جميع المضامير الأخرى التي لم تُعالج قط في هذه البلاد القديمة. انها كـانت مؤلفات تعليميـة تلقّن التفكير والاستنتـاج بممارسة الاستدلال وقوة الاستنتاج على حالات كثيرة كان تتابعها ونظامها مفيدين. انها كانت تعادل نوعاً ما جداول الضرب عندنا وجذور الصرف ، التي بفضلها ، ودون اللجـوء الى المبادىء والشـرائع ، تَـعَـلّمنـا الحساب والقـواعد في صغـرنا. فمن الخطأ إذن، كما فعل الناس حتى الآن ضمناً، أن نحتج على تقديم صيغـة وحيدة ومملّة للبحوث ، كما للوائح ، لكي لا نرى فيها سوى تعـدادات كئيبة وجـوفاء ،

فنهمل أنفس الوثائق التي تتيح لنا أن نفاجىء ، نوعاً ما ، « ميلاد » العلم والروح **العلمية** وتقدمها في الأزمنة الغابرة.

إن رؤية ضيقة وسطحية ومتواطئة ومنحازة وحدها تستطيع أن تحجب عنا البداهة التي يفرضها الفحص المنتبه والعميق للأضابير المسمارية التي تطلعنا كيف **ان هؤلاء المثقفين القدماء، منذ منتصف الألف الثاني قبل الميلاد على أبعد مدى،** كانوا ، بطريقتهم وحسب عقليتهم ومنظورهم للعالم ، قد اكتشفوا الفكرة المجردة والتحليل والاستنتاج والبحث وإرساء المبادىء والشرائع ، وبكلمة كل ما يشكّل جوهر طريقة العلم وروحه ، ولو انهم رأوها وعبّروا عنها على طريقتهم المختلفة عن طريقتنا اختلافاً كبيراً ، وطبّقوها على موضوعات نعدّها غير ثابتة ، مثل مشروع العرافة. ولسنا ننقص من قيمة الاغريق إذ نبرز هذه حقائق التاريخ الواقعية. إنما نحصر هذه القيمة بصورة فضلى ، ونتيح تحديدها وفهمها بنوع أفضل ، إذ نعطيهم مكانهم في سلسلة أنساب طويلة تبدأ قبلهم بزمان مديد.

لذا فان المؤرخين الأكفاء على وعي دوماً بأن التاريخ ، شأنه في ذلك شأن الحياة ، لا يعرف سوى التطورات ، أما البدايات بحد ذاتها فتفلت منه : فهناك دوماً شيء قبل. . .

الفصل الثالث

قرن من علم الآشوريات

إن المؤرخين المختصين لا يحبون أن يسألهم الناس عن « الأصول » ، لأننا لا نعرف هذه الأصول ، ولا نجد في التاريخ سوى سلسلة من التطور والانحطاط .

ومَنْ ذا الذي يسعه أن يقول بالضبط متى نشأ علم الآشوريات ؟ هل كان ذلك حينما وجد بنيامين التطيلي ، لدى مروره بمنطقة بلاد الرافدين العليا في نحو سنة ١١٦٥ ، نينوى ، عاصمة الآشوريين القديمة ، « يفصلها عن الموصل جسر على دجلة ، وهي خربة تماماً » ؟ أو هل كان ذلك بعد نحو خمسمائة سنة ، حينما جلب بيترو ديللا فالي الشاب الروماني الى أوربا ، لدى عودته من رحلة الى فارس وبغداد ، « الطابوقات الأولى بحروف غير معروفة »، وقد جمعها على أنقاض مدينة بابل القديمة ؟ أو هل كان ذلك حينما قام الشاب جورج فردريك غروتفند باطلاع جمعية العلوم الملكية في جامعة غوتينغن انه وجد ، حسب اعتقاده ، مفتاح « الكتابات الفارسية المعروفة بالمسمارية » ؟ فهو الذي ، قبل عشرين سنة من ظهور كتاب « موجز النظام الهيروغليفي » الذي وضعه فرانسوا شامبوليون ، وذلك من دون لغتين ، إنما بذكائه الخاص وبتفكيره ، تقدّم هو الأول على هذا الطريق الطويل الذي دام نصف قرن ، وفي نهايته تمت له السيطرة أخيراً على السر الثلاثي الهائل الذي تحصنت وراءه « الكتابات الآشورية والبابلية » طوال ألفي سنة .

مهما يكن من أمر ، فان الجمعية الملكية الآسيوية في لندن كلّفت سنة ١٨٥٧ أربعة من كبار المؤرخين الذين كانوا يدّعون بفهم « الكتابات المسمارية » ، وهم

هنري رولنسن ، وادوار هينكس ، **ووليم تالبوت** ، وجول اوبرت ، بمطالعة كتابة طويلة استُخرجت من الأرض حديثا ، وطلبت من كل منهم أن يدرسها وحده دون ان يتصل بأحد من زملائه. وبعد ذلك قامت الجمعية بمقابلة ترجماتهم وتحققت من انها متقاربة الى حد انها تأكدت من البلوغ ، في هذه المادة ، الى موضوعية ويقين علميين. ومن ثمة كان بوسع علم الآشوريات أن يواصل وحده مسيرته وأن يبدأ تقدّمه واكتشافاته.

ومن الرائع أن يكون هذا الأمر أولاً مجازفة قام بها علماء اللغات ، هؤلاء المنزوون في مكاتبهم بعيدين عن الحركة والضوضاء ومنشغلين دوماً في اجترار ما تقدّمه لهم كتبهم. وكل ما استطاع مؤلفو هذه الكتابات السرية ومعاصروهم أن يتركوه وراءهم ، بعد احتلال دام عدة آلاف من السنين ، في بلادهم التي أصبحت ميداناً لمغامرات أخرى طوال عشرين قرناً ، كان قد « خرب تماماً » مثل نينوى التي يتكلم عنها بنيامين التطيلي. وفي منطقة القصب والطين هذه ، كانت تلك الخرائب دون شكل محدود ، لا تسترعي الأنظار ولا تثير اعجاب الآثاريين وفضوليتهم.

إلا انه ، انطلاقاً من نحو سنة ١٨٤٠ ، حيث شرعَ عالَمُ « فكاكي » الخطوط يشعر بانه على وشك الولوج أخيراً الى سر « الحروف غير المعروفة » ، ظهر حماس كبير ورغبة عارمة في العثور على آثار أخرى تعود الى هذه الشعوب المندثرة. وابتدأ عهد التنقيبات الآثارية الذي افتتحه بول اميل بوتا ، القنصل الفرنسي في الموصل ، في شمال البلاد سنة ١٨٤٢. ومنذئذ استمرت التنقيبات. وسيكون من المفيد أن نجري جرداً سريعاً لهذه المكتشفات ولمكتسبات علم الآشوريات الذي تجاوز اليوم قرنه الأول ، ومع ذلك فما يزال فتياً ونشطاً وزاخراً بالمشاريع والخطط.

إن علم الآشوريات يتقاسم مع بعض الأقسام الأخرى النادرة لتاريخ الآثار الامتياز الذي لا يضاهى ، وهو ان يستطيع الاعتماد ، في البحث الذي يتوخاه

عن الماضي ، على مصادر آثارية هي من اختصاص علماء الآثار ، وعلى وثائق مكتوبة هي وقف على علماء اللغات.

إن أجدادنا المتفاوتين في القِدم الذين عاشوا على أرضنا القديمة ، والذين نبحث نحن المؤرخين عن حياتهم وفكرهم ، لا يسعنا الاندماج معهم إلا من خلال ما خلّفوه لنا: الأشياء التي صنعوها ، والمؤلفات التي كتبوها ، بمقدار ما استطاعوا تركيز أفكارهم. ففي حضارة معيّنة ، ترتقي آثار الحياة المادية والأعمال التي أودعت الكتابة الى الناس ذواتهم وتحفظ ، كل حسب طريقته ، شيئاً يتفاوت في الفصاحة والحياة مما يولينا المزيد من التعرف اليهم ، إذا ما تمّت تصفيته.

فعالم الآثار الذي استخرج تمثالاً ، ينظر اليه بنفس النظرة والأهمية التي كان قد أولاه إياها أولئك الذين نحتوه في السابق وأقاموه وتعجبوا به أو أجلّوه. فله نفس الأحاسيس مثلهم امام هذا التمثال. وهو يعي بفنهم وبمنظورهم لأشكال الوجوه والأجسام وهيآتها ، وبالروحية التي أرادوا اخفاءها وإفرادها في النموذج المنحوت. وهو يستعيد ويوضح أسرار الملابس والأزياء والزينة لديهم. ويستطيع أن يعرف الى أي مكان بعيد أو قريب ذهبوا للبحث عن الحجر الذي منه صنعوا هذا التمثال.

إلا انه ، بدون نص مكتوب وواضح ومفصّل ، لن يعرف أبداً اسم هذا الانسان أو هذا الإله الذي يمثّله هذا التمثال ، ولا السبب الذي حداهم الى تصويره ، ولا الدور الذي لعبه بين معاصريه ، ولا أي وقت من تاريخهم أو جانب من رؤيتهم للأشياء كان يجسّدها هذا التمثال ، ولا على أي أساس جرى التعامل الذي وضع هذه المادة بين يدي الفنان، ولا كيف كان هذا الأخير يعيش وأي مكان كان هو وفنه يشغلانه في الحياة العامة لعصره ، فضلاً عن تفاصيل أخرى عديدة تتعلق بطريقة حياتهم وشعورهم ورؤيتهم وتفكيرهم : أي كل ما كان بوسعهم أن يشرحوه لنا لو لم تنطفىء أصواتهم منذ قرون عديدة.

يستعيد عالم الآثار حقيقة ذات أبعاد ثلاثة ، ملموسة ومحمّلة معاً بالكثافة

والواقعية والانفعال ، إلا انها خرساء وغير واضحة فكرياً. أما عـالم اللغات فـانه يستخلص من وثائقه صورة مجردة نوعاً ما وغير مجسّدة ولا واقعية ، ولكنها بالنسبة الى الفكر كثيفة وواضحـة وذات فصاحـة لا تضاهى ، ومنهـا يستطيـع أن يعرف كل شيء ، دون أن يرى شيئاً . فكل منهم لا يبلغ سوى نصف الموضـوع الكلي للبحث التاريخي : إنسان الماضي كله. أما الذي يستطيع أن يعيد تكوينه ، بقدر ما يكون قد بقي لنا قابلاً للتمييز ، فهو المؤرخ الذي يحوز على هذا التيار المزدوج ، المنبثق من النبع البعيد نفسه ، ويعرف ان يمزج أمواجه من جديد.

لعلماء الآشوريات حظ إذ يستطيعون الادعـاء بمثل هـذه الرؤيـة التاريخيـة الكليـة ، التي أُعيد تـركيبها من البـديهيات الآثـارية ومن التـوضيحات الـدقيقـة التي زوّدتهم بها الوثائق المكتوبة. لا شك ان اعادة التكوين لدى المؤرخين محدودة وناقصة حتماً. فهي محدودة بالزمان ، إذ لا تتجاوز في الـقِدم مطلع الألف الثالث ، وهو العهد الذي رتّبت للمرة الأولى في العالم ، وبالضبط في بلاد الرافدين ، وسيلة تثبيت الأفكار بنوع تحليلي ، ثم بعد ذلك تثبيت الكلمة. أما عن الفترة السابقة ، فليس لنا سوى آثار مادية تعود الى العمل الآثاري وهي خرساء. وهي أيضاً ناقصة ، إذ في هذه البلاد ، كما في غيرها من البلدان ، لم يهتم هؤلاء الناس القـدامى أبداً بالتذكير بحياتهم وبطريقة نظرتهم الى الأشياء وشعورهم بها. وما نضح عنهم ، سواء في مجرى حياتهم المادية ، أو في كتابات أفكـارهم ، حفظ لنا بنـوع رديء جداً ، وقد تبعثر حسب الأزمنة والأمكنة في امبراطورية مترامية الأطراف وخـلال تاريـخ طويل جداً ، علماً اننا لم نجد ونستغلّ سوى جزء منها ، قد يكون هائلاً من حيث العدد ، ولكنه ضئيل جداً نسبياً.

غير اننا إذا قارنّـا ما كنا نعرفه عن بلاد الرافدين القديمة في بدايات « قرن علم الآشوريات » هذا بما نعرفه عنها اليوم ، لتولانا اندهاش عـظيم أمام هـذا التقدم الجبار.

في سلسلة « الكـون ، تاريـخ ووصف جميع الشعـوب » ، يشتمل الجـزء المخصص لبلاد بابل وآشور وكلدو وبلاد الرافدين على نحو ثلاثمائة صفحة، بقلم **فرديناند** هيفر ، وقد ظهر سنة ١٨٥٢ ، أي بعد عشر سنين من البـدء بالتنقيبـات الأولى ، وخمس سنين قبل الاعادة النهائية « لنظام الكتـابة المسمـارية البـابلية » . إلا انه ، عدا شروح المؤلف ومقارناته ، ينقل النص كله تقريباً مجرد ترجمة لقـطع متعلقة بهذه البلاد القديمة ، وذلك مما جاء في الكتاب المقدس من جهة ، ومن جهة أخرى مما ورد عند مختلف المؤلفين « الكلاسيكيين » : هيرودوتس ، كتيزيـاس ، زينوفون ، بيروز ، ديودور الصقلي ، سترابون ، اريان ، بلينس الأقدم ، فليوس باتركولس ، يوستينس ، اميـان مارسـلان ، بول اوروز ، اغـاتياس وآخـرين ، ومن روايات رحالين أقرب عهداً ، منذ بنيامين التطيلي حتى أواسط القرن التاسع عشر. وقد أضاف اليها المؤلف ، حسن الاطلاع ، مقتطفـات واسعة من تقـارير التنقيبات الأولى التي أجراها « في ضواحي الموصل » ، قبل سنوات قليلة ، بـول اميل بوتا من جهة ، وهنري لايارد من جهة أخرى.

أما النتائج التاريخيـة التي تمخض عنها هـذا البحث الطويـل فقد لُـخّصت في نهاية الكتاب بثلاثين صفحة بالضبط : ثـلاث منها في « ديـانة الكلدانيـين » ، وثمـاني في « علم التنجيم » عندهم ، والبـاقي في « تاريخهم ». ولا يتضمن هـذا التاريخ سوى سبحة من نحو مائة اسم للملوك ، معظمهم بمظهر غريب وهجين ، وقد شوّهتها كتابتها باليونانية واللاتينية . والأسماء الأخيـرة وحدهـا يمكن معرفتهـا لكونها واردة ، وبصورة أقل تشويهاً ، في عبرية الكتاب المقدس : تغلاثفلاصر ، سنحاريب ، اسرحدون ، نبوخذنصر ، نبوبلاصر. ولا يبدأ « التاريخ » بحصـر الكلام إلا منهم ، وهو مختصـر جداً ويقتصـر على بعض تفـاصيل من حكمهم ، شاملاً الثلث الأول من الألف الأول قبـل الميلاد حتى سنـة ٥٣٩ ، بسقوط بـابل على يد كورش : قرنان من التاريخ ليس إلا ، أي ما يكفي من الزمان لنرى انهيار « المملكة الآشورية » ثم « المملكة البابلية » . . .

فلو عاد اليوم فرديناند هيفر الى الأرض ، لأضاع رشده وذهل أمام السيل العارم الذي انقلب اليه جدول الماء الصغير الذي حلله في صفحاته الثلاثين . . .

قبل كل شيء ، لقد استمرت التنقيبات التي بدأها بوتا في سلسلة غير منقطعة في البلاد كلها ، وتاريخ هذه التنقيبات وحده من شأنه أن يحتل عدة مجلدات ضخمة. فان فهرسة المواقع الآثارية في بلاد الرافدين التي وضعها ر. ايليس بالانكليزية سنة ١٩٧٢ ، والتي تشير الى جميع المواقع التي فُتشت في الأقل ، إن لم نقل بُحثت في العمق ، في ذلك التاريخ ، ترصف ، لحدود العراق القديم وحده ، أكثر من خمسمائة اسم ، من بينها نحو ستين مركزاً ذا أهمية رئيسة ، تمَّ تنقيبها ، وهي في الأغلب ذات غنى لا يضاهى : نينوى ، خرسباد ، قويونجق ، الوركاء ، أور ، أريدو ، تلّو ، نفر ، (نيبور) ، سپار ، بابل ، بورسيبا ، فارة ، آشور ، كيش ، نمرود ، العبيد ، جمدة نصر ، لارسا ، تل اسمر ، خفاجي ، اشجالي ، تل اجرب ، عقرقوف ، العقير ، تل حرمل ، نوزي ، تل بيلا ، تبه كورا ، اربجية ، جرمو ، شانيدر ، ابو الصلابيخ ، الخ . . . ، فضلاً عن التنقيبات الواسعة التي أُجريت في البلدان المجاورة ، مثل سوسا في إيران ، بوغازكوي في الأناضول ، كركميش (جرابلس) ، رأس شمرا ، ماري ، وفي الفترة الأخيرة في ايبلا السورية. فان هذه جميعها ، إذا تجاوزت الحدود السياسية للممالك القديمة في بلاد الرافدين وحدود العراق الحالي ، فهي مرتبطة وبنسب متفاوتة بالتقليد الثقافي والحضاري السومري ــ الأكدي ، وقد زوّدتنا عن هذا التقليد بوثائق لا تُحصى .

إن هذا المشروع العنيد الذي واصلته فرق فرنسية وانكليزية والمانية وامريكية وإيطالية وعشرة بلدان أخرى (وقد احتل العراق ذاته بينها مكانة مرموقة) ، والذي لم يكد ينقطع خلال الحربين العالميتين ، وكشف لنا أولاً ، بمئات الآلاف من الرقم ، منها سليمة وأخرى مهشّمة ، منها ضخمة وغيرها صغيرة ، عن جميع مظاهر الحياة المادية في بلاد الرافدين القديمة : السكن ، هندسة البناء ، المدنية ، التحصينات ،

طريقة الري ، الزراعة وزراعة النخيل ، تربية المواشي والتدجين ، القنص وصيد الأسماك ، التغذية وإعداد الطعام والمشروبات ، الاقتصاد والتجارة الداخلية والخارجية ، التنقل في البر والنهر والبحر ، تقنيات الطين والقصب والاعصاب الحيوانية والألياف النباتية ، والجلد والخشب والاسفلت والحجر والمعدن ، وتقنيات الجسم والزينة ، ومختلف أنواع الفن التشكيلي : الخزف الملوّن والمزيّن ، والنقش والصياغة والنحت والفسيفساء والتلوين (الصبغ) والفن النصبي والموسيقى . . . ونقف عند هذا الحد في هذه اللائحة الطويلة التي يمكن الاستمرار فيها بسهولة إذا ما ألقينا نظرة ، مثلاً ، على المقالات التي خصصت بهذا الشأن في المجلدين المعروفين بـ « المعجم الأثري للتقنيات » .

وعلى الصعيد الديني ، فقد خصص له السيد هيفر أربع صفحات صغيرة جلّها من قبيل البلاغة . ولقد سُلّطت عليه أنوار ساطعة باكتشاف المعابد والهياكل وأدوات العبادة والصور القديمة والنقوش البارزة التي تمثّل الحفلات الخاصة باداء الطقوس ، وأضرحة عديدة ، غالباً ما تكون متواضعة ، مثل الرافدين فيها ، ولكنها أحياناً غنية للغاية وتنبىء عن مفاهيم الموت المتشائمة والعظيمة ، بما يتكدس فيها من الخزائن وكثرة أجساد الحيوانات والخدم المدفونين بالقرب من جثمان سيدهم .

وهناك هذه البقايا الخرساء الأخرى ، والمواقع والمباني ، وهذه العدّة الآثارية الضخمة التي كان الناس يبحثون عنها أولاً لذاتها ، مدفوعين بفضولية الجمع التي كانت تراود الآثاريين آنذاك ، والتي تعلموا شيئاً فشيئاً ، وبمساعدة التنقيبات والتحليلات ، ان يسائلوها طويلاً لكي يستلّوا من كل قطعة محتواها الذي يمكن فهمه : كل ما تحفظه ، بمادتها وشكلها وبنائها وموقعها واستعمالها وغايتها ، من حياة صانعيها وفكرتهم . وكأني بهذا التوثيق المدهش من العظام اليابسة يستعيد الحياة والنطق ، وقد تضاعف بكنزٍ عظيم من القطع المكتوبة التي تشمل ثلاثة آلاف سنة قبل تاريخنا .

لم يُجرِ أحد حتى الآن حساباً دقيقاً لهذه الصفائح أوالمساند الأخرى من الحجر

أو المعدن ، ولهذه الطابوقات ، ولا سيما لهذه ألواح الطين المجفّف أو المفخور التي كانت تستخدم بمثابة « أوراق » في الاستعمال المحلي ، والتي عليها كانوا قد نقشوا أو ختموا بقلم من حديد العلامات المسمارية العديدة المتشابكة. ان جميع هذه الوثائق ، حسب جنسية المنقبين والمصادفات ، توزّعت وتشتت بين متاحف العالم الكبيرة : المتحف العراقي في بغداد والمتحف البريطاني ومتحف برلين واللوفر والمجموعات الأمريكية وبخاصة في فيلادلفيا ويال ومتحف اسطنبول ومتحف بروكسل ومنسك لينينغراد ، وغيرها كثيرة. وقد يربو مجموعها على نصف المليون. . . وقداكتشف مئات منها سوية في أكثر من حالة ، وكانت تشكّل ارشيفات ومكتبات ، قبل ان يعتريها الاهمال وخراب البنايات التي كانت تحتويها : ٤٠ ألفاً في تلّو ، ٣٠ ألفاً في نفر (نيبور) من جهة ، وفي قويونجق من جهة أخرى ، ١٥ ألفاً في ماري ، ومؤخراً في ايبلا ، آلاف في آشور وأور والوركاء ولارسا وسلطان تبة وفارة وأبو الصلابيخ وكيش وسبار. . . ومئات أخرى منها في مواقع أخرى.

ولا يمكننا أن نتصور التفاصيل العديدة والمتنوعة والدقيقة الواردة في تاريخ هذه البلاد الذي يمتد على ثلاثة آلاف سنة ، وقد كشفتها لنا هذه الوثائق الضخمة منذ مائة وثلاثين سنة. فلقد انبعثت أمام أعيننا جموع هؤلاء الناس الذين عاشوا في الأزمنة الماضية ، بأسمائهم الخاصة وما يجاورهم ، وأصلهم وموضوع اقامتهم وأحوالهم الخاصة وديونهم وحياتهم اليومية الرتيبة مع بطولاتها ومكارمها وجرائمها. . . فاننا اليوم نعرف أيضاً ليس مآثر تنظيمهم السياسي حسب ، بل كذلك أسماء نحو أربعمائة من ملوكهم ، الأوائل منهم أسطوريون وهم من عهد ما « قبل الطوفان » ، أما الآخرون فحقيقيون ، وقد اكتشفنا كتابات أصيلة تعود الى معظمهم ، ونستطيع أن نحدد أحياناً مدة حكمهم ومكانه في الزمان بفارق سنة أو سنتين. وقد ألفنا سلالاتهم وتقلّباتها ليس السياسية حسب ، بل العرقية أيضاً.

لقد استعضنا عن الصورة الساذجة التي رُسِمت قبل مائة وثلاثين سنة عن مملكة آشورية تتبعها مملكة بابلية وقد زالت كِلتاهما خلال قرنين ، بتاريخ حقيقي

يمتد على عدة آلاف من السنوات. انه تاريخ معقّد ومكثّف ومليء بالمفاجآت ، شأن جميع التواريخ ، ويمكننا التحقق منه في وثائقنا التي تمَّ اصلاحها جزئياً ، وبوساطة استنتاجات مما قبل التاريخ. لقد تعلمنا الآن أن بلاد الرافدين هذه لم تظهر شيئاً فشيئاً إلا حوالي الألف الرابع ، كردة فعل للجفاف العام الذي سببته نهاية العصور الجليدية في أوربا. وقد استوطنها آنذاك تدريجياً أُناس قادمون من سفوح جبال كردستان ومن أقسام من جبال زاكروس ، الذين ربما انحدروا من تلك المغاور الصغيرة التي ترقى أقدم آثارها الى أبعد من مائة قرن. وسرعان ما عكف هؤلاء السكان الجدد ، في تلك الأراضي الرسوبية الخصبة ، على زراعة الحبوب خاصة ، فضلاً عن تربية المواشي والحيوانات. وكان لابد لهم ، تحت مناخ قاس وشحيح بالأمطار ، أن يقيموا شبكة متراصة بالقنوات ، تتصل بكِلا النهرين ، دجلة والفرات ، وتولي الأرض خصوبة استثنائية. وهذا العمل الجماعي لم يدرّ على السكان ثروة طائلة حسب ، بل سهّل تجمّع العاملين في قرى أولاً ، ثم في مجمعات أكثر أهمية سرعان ما أصبحت مراكز للادارة ولاعادة التوزيع.

ويبدو ان السومريين أقبلوا من الجنوب الشرقي ، خلال الألف الرابع ، وامتزجوا بهؤلاء المستوطنين الأوائل الذين لا نكاد نعرف شيئاً عنهم ، وبالساميين الذين انفصلوا عن أولئك الأقوام شبه الرحل الذين كانوا يقودون مواشيهم الى الحدود الشمالية والشرقية من الصحراء السورية ـ العربية الكبرى ، وما كانوا يكفّون عن التسلّل بين المستوطنين. اننا نجهل انتماءات السومريين ومواضع سكناهم السابقة التي يبدو انهم قطعوا كل صلة بها ، دون أن يتلقوا منها قط دماً جديداً ، على النقيض من الساميين الذين كانوا يتقوون دوماً بتوافد عناصر جديدة من بني جنسهم. انه قبل كل شيء التكافل السومري ـ السامي ، مع الاشتراك ولكنه مع تراثهم الثقافي الذي ازدهر منذ الألف الرابع في ما يمكننا تسميته للمرة الأولى في العالم بحضارة مدنية راقية معقدة وأصيلة. فاننا في الواقع نجد فيها التنظيم الاجتماعي والسياسي مجتمعين ، وإنشاء مؤسسات والتزامات وحقوق ، والانتاج

والعرض ، على الصعيد الداخلي والخارجي ، لجميع الأموال المستعملة والمتبادلة ، التي توفرت بغزارة فائقة من جراء عمل مخطط ، وظهور أشكال فنية رفيعة وعظيمة ، ومبادىء روح علمية تميّزت أولاً باهتمام دائم بترتيب الكون وتنسيقه وإيضاحه. وأخيراً ، في نحو سنة ٣٠٠٠ ، جاء الحدث الجديد الكبير ، وهو دون شك أحسم اكتشاف لا يسعنا أن نقيس أهميته : إيضاح نظام الكتابة. وكان أولاً مجرد مفكرات ، ولكنه في قرون قليلة سيتيح تدوين كل ما يعبّر عنه الكلام المتداول ، وكما يعبّر عنه ، وبذلك الوصول الى توضيح وتحليل وتنظيم الأمور بصورة مختلفة والى نشر العلم وقد توسع وتعمّق بصورة أسرع بكثير.

ولن تكتفي هذه الحضارة السومرية ـ الأكدية الأصيلة ، طوال ثلاثة آلاف سنة ، بانعاش البلاد وسكانها وبتوجيه كل تقدم فيها جدير بالاعجاب ، بل ستشع أيضاً ما حولها والى أماكن بعيدة وتنفذ بعمق في الشرق الأدنى برمته الذي سيكون قد نقل الينا جوهرها حينما ستتشكّل ، في نحو بداية تاريخنا الميلادي ، الركائز الخاصة لحضارتنا الغربية. وهكذا فان بلاد الرافدين تكون أقدم سلف معروف لنا ، على الخط التصاعدي المباشر.

وبوسعنا أن نتتبع تاريخ هذا الشعب المدهش وتقلباته السياسية وتقدمه الثقافي على مدى ثلاثة آلاف سنة. وكان في بادىء الأمر موزعاً بين دويلات صغيرة ، تتمحور كل منها حول مدينة مستقلة ذات حكومة ملكية. إلا ان المعاهدات والصراعات على النفوذ والهيمنة جمعت هذه الدويلات في ممالك متتابعة تتفاوت في الأهمية ، وكانت عاصمتها تتغير حسب الانتصارات العسكرية. ويبدو ان هذه الحروب لم يكن لها أبداً أقل دافع عرقي أو ثقافي. فطالما لم يكن ثمة مصلحة سياسية أو اقتصادية تثير مدينة على أخرى ، فان الساميين والسومريين كانوا يتعايشون في اتفاق وتفاهم ، وكان الأولون مجتمعين خاصة في المركز ، في بلاد أكد ، في حين ان السومريين كانوا يسيطرون على بلاد « سومر » في الجنوب.

في الثلث الأخير من الألف الثالث ، تفوّق الساميون للمرة الأولى ، فكوّنوا

امبراطورية واسعة يبدو انها كانت تسيطر من البحر المتوسط في الشمال الغربي حتى الخليج (العربي) . ولكن سرعان ما انهار البنيان وأخلى الموضع بين سنة ٢١٠٠ و٢٠٠٠ لمملكة أقل أهمية يحكمها أهل الجنوب الذين طغى عليهم عرق الساميين الذين أقبلوا الى البلاد بأعداد متزايدة وعلى موجات متلاحقة. فزال السومريون عن الوجود بصورة نهائية ، دون أن يتركوا وراءهم سوى لغتهم ، فضلاً عن إسهامهم القديم الضخم في طريقة الحياة والتفكير ، وفي مختلف أنواع التقدم . فان اللغة السومرية ، وهي بعيدة عن الأكدية السامية المتداولة في البلاد بُعد الصينية عن الفرنسية ، ستظل حتى النهاية لغة علمية وطقوسية ، كما كانت اللغة اللاتينية في الغرب في القرون الوسطى. وليس ثمة برهان أفضل من هذا على تفوق السومريين الفكري في الواقع الثقافي السومري ـ الأكدي .

وقد أُلغي تقسيم البلاد الى سومر وأكد في الواقع في مطلع الألف الثاني ، وصار تاريخها يتمحور منذ نحو سنة ١٧٦٠ق.م. حول مدينة بابل التي أوصلها حمورابي العظيم الى منزلة عاصمة مملكة وضع وجودها حداً نهائياً لنظام « الدول المدنية » . وفي البدء ازدهرت بابل ، ثم ما عتم أن ألقاها الغزو الغريب الذي قام به الكشيون في نحو سنة ١٦٠٠ق.م. في سبات طويل ، ليس رقاداً ثقافياً ، بل هو رقاد سياسي . وفي نحو سنة ١١٠٠ ، شاهدت بابل أرهب منافسة لها في المملكة الآشورية الواقعة شمالي البلاد ، حول مدينة آشور أولاً ، ثم حول كالح ـ نمرود ، وأخيراً نينوى. وسيترجح التفوق بين هذين القطبين في بلاد الرافدين الى الزمان الذي فيه ستنتصر بابل نهائياً على منافستها في نحو ٦١٢ ، ريثما تسقط هي ذاتها ، أقل من قرن بعد ذلك ، أي في سنة ٥٣٩ ، في قبضة كورش ، فتضمّ برمتها الى الامبراطورية الفارسية . . .

ونذكّر ههنا بان السيد م. هيفر قد اقتصر على الكتابة عن هاتين الفترتين الأخيرتين من هذا التاريخ الطويل ، وذلك في أقل من ثلاثين صفحة ، ذاكراً تتابعهما ثم انقراضهما ومسمياً إياهما بـ « المملكة الآشورية » و « المملكة البابلية » .

أما اليوم فان مجلداً ضخماً لن يكفي لايجاز ما نعرفه عنهما. فكم من مجلدات إذن ستكفي لألفي سنة من التاريخ الذي يسبقهما ، ناهيك عن حقبة ما قبل التاريخ السابقة التي ما كان أحد ليحلم بها حتى سنة ١٨٥٢ ؟ أليس هذا غزواً جديداً عجيباً حققته معاول الآثاريين وقراءات اللغويين ، وهم يعملون معاً يداً بيد ؟

إلا ان انتصارهم يتعدى كثيراً تاريخ الأحداث هذا الذي هو مجرد إطار لحياة شعب عاش آلاف الأعوام. انه شعب غريب وذكي لم يفتأ يحسّن طريقة عيشه ويوسّع أفقه ويعمّق تفكيره ، وهو يعدّ لنا بذلك ، من بعيد ، موقفنا الخاص أمام الحياة والكون. ولاعطاء فكرة عن طاقتهم الخلّاقة وعن تهذيبهم وغناهم ، لنلقِ في الأقل نظرة على مجمل نتاجهم الأدبي الضخم الذي وصلنا حتى اليوم. انه بالتأكيد أصفى وأبهر شعاع من عبقريتهم.

إن نحو أربعة أخماس من هذا نصف المليون من الوثائق يتكون من « أوراق أعمال » تعرب معاً عن حماس منقطع النظير للشكليات (ومعظم وثائق هذا الملف سُجّلت كإجراءات تم تدوينها أمام الكاتب العدل أو قرارات أحكام بمقتضى صيغ دقيقة ومتكررة) والمحاسبة الدقيقة في تداول الأموال : جرد المخزونات ، كتب الحسابات للواردات والصادرات والدفع وسير البضائع العامة والخاصة ، ومعاهدات بيع وشراء العقارات والأشخاص ، والاقتراض ، والزواج ، والمهر ، والتبنّي ، والرضاعة ، والاستخدام ، والوصايات ، والنزاعات وأصول الأحكام... وتأتي الرسائل التجارية لتضاعف عدد هذه الوثائق الادارية ، وهي أحياناً بين أشخاص ، وفي الأغلب بين رؤساء ومرؤوسين ، ويدور عدد كبير من هذه الرسائل حول الملك. فهو الذي يكتبها أو اليه تُكتب ، وهي تتطرق الى السياسية الداخلية أو الدولية. أما ما دُعي « قوانين الشرائع » ، منذ اكتشاف « الشريعة » الأولى المعروفة منها ، وهي « شريعة » حمورابي ، في سنة ١٩٠٢ (ومجموعتنا اليوم تصل الى نحو عشرة من هذه القوانين تتفاوت طولاً وأهمية) ،

فهي مجموعات من قرارات ملكية موجّهة في آنٍ واحـد الى إظهار حكمـة العاهـل ومعنى العدالة لديه ، والحفظ على قضائه ، ولكي تكون نماذج تعلّم المسؤولين طريقة القضاء .

فإذا كان في بلاد الرافدين ، في كل حين ، فرق من « مفكرين » و « علماء » حقيقيـين ، فكان لهم طـريقتهم الخاصـة أيضاً في الاطـلاع والتعلم . وإذ كـانـوا ما يزالـون غير قـادرين على التكيّف مـع المعنى المجرد والفكـرة العامـة والشريعـة الشاملة ، فكانت معرفتهم تتكون من حالات ملموسـة ، مستمدة من الـواقع ، وهي تكاد لا تتجرد من ملامحها الفردية وتقابل بالاختلافات المتبادلة ، على غـرار النماذج وجداول الضرب التي كانت تقوم ، في عهد طفولتنا ، مقام قوانين القواعد ومبادىء الحساب ، وتطبعها في عقولنا الفتية بصورة أكثر رسوخاً وسهولة . والبحوث العلمية الكثيرة التي تناولوهـا وطوّروهـا ، وفي عهد مبكـر من تاريخهم وأحيـاناً ، تعكس هـذا المنظور ، سـواء كـان ذلـك في علم المعـاجم أو القـواعـد والقضـاء والرياضيات (الهندسة والجبر) والطب والعرافة الاستنتاجية والعقلانية نوعاً ما ، وفي عهد لاحق علم الفلك . وقد استحصلنا منها مجموعة ضخمة حقاً ، أكثر تطوراً من المجموعات القليلة المخصصة بالتقنيات . ويبدو ان عدداً قليلاً فقط من هـذه المجموعات الأخيرة ظهر جديراً بأن يُدوَّن كتابة ، عوض تركها للتقليد الشفهي : علم الخيل وصناعة العطور وصناعة الزجاج وفن الصباغة وعلم الصيدلة وصناعة البيرة والطهي . . .

ويبـدو انهم لم يقيّموا الفن لـذاته ولا الأدب لأجـل ذاته أو لمتعـة سمـاعـه أو قراءته . فان هذه المتعة لم تكن متداولة إلا بين قلة ضئيلة . وبـالنظر الى مـا كان في نظام الكتابة من التعقيدات الرهيبة ، كانت القراءة والكتابة مهنة حقيقية . . . ولكنهم عكفوا عليهما بجرأة حينما رأوا فيهما بعض النفع ، نظرياً كـان أو عملياً . فلدينـا ، مثـلاً ، سلسلة من أعمـال صغيـرة ، تحت شكـل مسـاجلة أكـاديميـة بين شخصين أو حيوانين أو نباتين أو شيئين ، وهي تحاول تحليل وتقييم طبيعة كل

منها ومنافعه. ولقد عثرنا أيضاً على سلسلة من أقوال مأثورة أو حتى من الفصاحة، مكثّفة في مجموعات واسعة من «الأمثال» أوالنصائح في سبيل حياة «عاقلة» أي ناجحة.

إن معظم المعضلات التي تطرحها علينا طبيعتنا ووجودنا ومصيرنا وتفاهة حياتنا وآلامها، قد ربطوها هم، في قناعتهم ان العالم قد نُظّم وهو يوجّه من قبل جوقة يفوق كيانها الأناس الطبيعيين ومن الشخصيات الإلهية، بما نسميه «علم اللاهوت» الذي كان عندهم يُعالَج بالطريقة الميثولوجية، أي انهم كانوا يدخلون فيها أشخاصاً وأحداثاً خيالية وليس معاني أو اختلافات الأفكار. ومن بين الأمور التي كانوا يتناولونها بالبحث: أصل وميلاد الآلهة والكون والانسان وتقلبات حياتهم، قبل أن يصبح العالم الحالي والنهائي قادراً على السير والاستمرار، وسرّاءَ الحياة البشرية وضراءَها، ومصيرنا بعد الموت. جميع هذه الأمور تشكّل موضوع أدب برمته ليس أقل غنىً أو إيحاءً للعقل والمخيلة والمنطق وسمو النظرة التي استطاع هؤلاء الناس القدماء البعيدون عنا كل البعد أن يصلوا اليها. وقد حاولوا هكذا أن يشرحوا حتى الأحداث الكبيرة من ماضيهم. وربما انهم في هذا القطاع المزدوج للاهوت الطبيعة والتاريخ أفلحوا غير مرة في انتاج تحف من الأدب الشامل: اتراخاسيس «الحكيم الخارق» و «ملحمة الخلق» الكبيرة من جهة، و «قصيدة ايرا» و «ملحمة كلكامش» من جهة أخرى.

لا ينبغي ترك هذه الفنون الأدبية دون أن نذكر كمية كبيرة من الأناشيد والترانيم والصلوات المدهشة أحياناً، وسيل «التعازيم»، وهي أشكال من الاجراءات التي تتناوب فيها الاستغاثات والحركات الطقسية الهادفة الى دعم بعضها بعضاً لكي تنال من الآلهة زوال شرور الحياة التي كانوا يعتقدون ان أسبابها تُعزى الى سلسلة من «شياطين». ولن ننسى أيضاً تلك التقاويم التقوية للحياة اليومية التي كانت تشير الى المجازفات الخارقة والى الحظوظ والعبادات والمحرمات والالتزامات الدينية لكل يوم من الشهر، ولا كتب الطقوس الكبيرة التي نموذجها

الأعلى هو دون شك ذلك الذي يروي تفاصيل الأيام الأحد عشر من العيد الكبير مع التطواف لتدشين العام الجديد.

ومن الخطأ أن نعدّ هذه النظرة السريعة الى الثروات التي كدسها علماء الآشوريات خلال قرنهم الأول كنوع من شهادة إرضاء الذات. فهؤلاء الناس مؤرخون، وللمؤرخين النزيهين وعي عميق بما يوجد من التباين الكبير بين القليل الذي بقي لنا من الماضي ــ في أية حال ــ وبين كثافة هذا الماضي اللامتناهية في حد ذاته، لذا فانهم لا يشعرون بالشبع أبداً. فما قيمة مليونين أو ثلاثة ملايين من الأنقاض والهنات الآثارية ومن القطع المكتوبة لاعادة تاريخ دام ثلاثة آلاف سنة، وفترة ما قبل التاريخ التي تمتد على مدى أوسع بكثير من مئات الألوف من البشر؟ ان حصيلة ما ذكرناه ههنا إنما هي إحدى «الحالات» التي يجب الوصول إليها بين فترةٍ وأخرى في محاسبة جيدة، لكي نعرف الوضع الذي نحن فيه، قبل انطلاقة جديدة وفضلى.

وهناك أسئلة كثيرة ما تزال مطروحة على جميع الاصعدة وفي كل مضامير دراستنا المذكورة أعلاه. فهناك شرائح كبيرة من المكان والزمان ما تزال خارجة عن نطاق وثائقنا، وقطاعات عديدة من الحياة، ومن التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي على الصعيد العملي والفكرة الدينية، وعلى صعيد الرؤية «العلمية» ما نزال نجهل كل شيء عنها تقريباً. هذا فضلاً عن ان العديد من هذه الوثائق بلغتنا غير كاملة. فينبغي إذن مواصلة العمل بغير كلل: التنقيب أولاً، بما انه هو الذي يغذّينا نحن علماء الآثار واللغات. وكذلك مساءلة القطع من جهة، وفك رموز النصوص من جهة أخرى. وأخيراً هذا التوليف التاريخي لحصيلة الأمرين الذي وحده يستطيع أن يعيد لنا تكوين صورة كلية عن موضوع بحثنا، وإن كانت صورة مهشّمة وناقصة: صورة ماضي شعب قديم وعجيب نحن مدينون له أكثر بكثير مما نعتقد.

وربما بعد قرن آخر ــ ونتمنى ذلك من صميم القلب ــ سيعد أحفادنا الحصيلة التي وصلنـا اليها اليـوم كأمـر واهٍ يدعـو الى السخريـة ، مثلما نحكم نحن اليـوم على الجدول الهزيل الذي نظمه العالم فرديناند هيغر سنة ١٨٥٢ . .

القسم الثاني

الكتابة

الفصل الأول

طريقة الوصول الى حل الكتابة في الشرق الأدنى القديم بين سنة ١٨٠٠ و ١٩٣٠

قبل فترة وجيزة ، أُعيد في ألمانيا نشر نص التقارير التي أرسلها من ٢ تشرين الأول سنة ١٨٠٢ الى ٢٠ أيار ١٨٠٣ أستاذ اللغة اللاتينية الشاب ج . ف . غروتفند (١٧٧٥ ــ ١٨٥٣) ، فيها يخبر جمعية العلوم الملكية في جامعة غوتنغن باعتقاده انه أفلح في « قراءة وشرح الكتابات البرسيبوليسية المسماة بالمسمارية » .

وجاءت هذه الصفحات الأربعون المتواضعة في وقتها لتذكّرنا ، في مطلع القرن التاسع عشر ، وكأني ببعض الاكتشافات التي تأخرت طويلاً أو كانت لا تخطر على بال ، قد أصبحت حاضرة في الزمان وفي متناول يدنا ، بأن مصر القديمة لم تكن الموضوع الوحيد لاكتشاف باهر ، ولحل رموز خط غريب كان من شأنه أن يقلب ويغني الى حدٍ كبير تاريخها وتاريخنا. فان الشرق الأدنى القديم كان هو أيضاً قد احتفظ بسره منذ دهور طويلة ، في وثائق كانت ما تزال مستعصية لجميع جهود التحليل والادراك ، حتى الاكتشاف الذي ألهمته عبقرية رجل « دون الثلاثين » من عمره ، ولم يكن من الاختصاصيين في هذا الشأن .

إلا ان الأمور كانت هنا أكثر تعقيداً منها في مصر بكثير. وقد يكون هذا هو السبب في ان اكتشاف غروتفند ، الذي يسبق بعشرين سنة كتاب ج . ف .

شامبوليون « موجز في النظام الهيروغليفي » ، كان نصيبه اللامبالاة في بادىء الأمر. فقد لزم مرور عشرين سنة أخرى بعد هذا المؤلف الخالد ، لكي يقبل الجميع هذا الاكتشاف ويرحبوا به ، وقد استأنفه آخرون ودفعوا به الى أمام في تلك الغضون ، وكأن ضمان أول نجاح باهر في بلاد مجاورة كان ضرورياً أولاً لهذا الاكتشاف.

ومع ذلك ، ــ وسنزداد فهماً للأمر لاحقاً ــ فان غروتفند وخلفاءه لم يرفعوا سوى هدب من غطاء الظلمات الكثيفة التي خيّمت على الوثائق التي كان الناس ، في الشرق الأدنى ، وخاصة في إيران الجنوبية الغربية وفي العراق ، قد عثروا عليها ولاحظوها منذ قرون عديدة ، والتي كانوا قد جلبوا منها قطعاً أصلية أو مستنسخة. وجميعها كانت موشّحة بتشابك غريب وشاق من عناصر يشبه كل منها « وتداً » أو « مسماراً »[1]، ومن ثمة تسميتها بالكتابة المسمارية. وقد تساءل البعض هلاّ تكون هذه مجرد علامات زخرفية. إلا ان كثيرين كانوا يراهنون على الكتابة. ولم يكونوا يعلمون شيئاً أكثر ، ولا يجدون ــ اللهم إلا باللجوء الى العرافة ــ كيف « يدخلون » هذا الحصن المنيع.

« الكتابة الأولى » وعلاقتها بالفارسية القديمة

قام العالم نيبور ، في سنة ١٧٧٥ ، بفحص هذه الكتابات الغامضة عن كثب وكشف عن مجمل عدد « العلامات » المختلفة التي كانت تتضمنها. فاقترح انه يجب افتراض ثلاثة أنظمة كتابية متميزة ، لم يكن أحدها يحتوي على أكثر من نحو أربعين حرفاً ، وهذا ما يقرّبه من أبجدياتنا. فاقتحم غروتفند هذا النظام الأخير ، وقال انه فعل ذلك لكي يربح الرهان الذي عمله لأحد أصدقائه « في أن يجد معنى الوثائق المكتوبة التي أبجديتها ولغتها كانتا مجهولتين كلياً.»

---

(١) ومنذ ذلك الوقت أدرك الأثاريون ان هذا الشكل كان نتيجة طبع هذه العلامات بقلم على الطين الطري ، عوض نحتها بأداة مسنّنة على الحجر ، كما كانت العادة في الأصل.

وقد اتخذ موضوعاً لدراسته كتابات « برسيبوليس » ، وكانت معروفة ومحفوظة أكثر على مداخل القصور الملكية المتهدمة وعلى القبور الصخرية الجليلة في برسيبوليس ، عاصمة الاخمينيين القديمة. وركّز جل انتباهه على الأقصر منها حين كانت العلامات نفسها تتكرر. ولدى مقابلتها،وبالنظر الى قراءات أسلافه المقترحة ومناقشاتهم ، أي نيبور وتيكسن ولاسيما مونستر ، لاحظ قبل كل شيء كأمر مسلّم به انه لابد ان ثمة ثلاث كتابات مختلفة ، وكانت أحياناً مثبتة في أعمدة متوازنة على الأثر عينه ، لترجمة النص ذاته ظاهرياً. وهذا كان يفترض وجود ثلاث لهجات مختلفة. فدعاها مؤقتاً ، لغرض تمييزها : الكتابة الأولى ، والكتابة الثانية ، والكتابة الثالثة. وكانت الأولى تمثّل تلك التي تعرَّف نيبور الى طابعها « الأبجدي ».

فكان غروتفند يفترض ان كل علامة في هذا النظام الكتابي كانت تعرب عن « صوت » مختلف ، وليس عن كلمة أو مقطع ، كما هي الحال في اللغتين الصينية أو اليابانية. وكانت هذه الأبجدية ، وهي في حالتها التي حصلت عليها ، تُقرأ حسب طريقتنا الغربية ، أي من اليسار الى اليمين. ومكان هذه الآثار المذكورة نفسه كان يقتضي أن تكون لغتها من الأرجح أقدم لهجة معروفة لدى الفرس ، أي « الزند » كما كان يُقال آنذاك.

وبعد أن قلّص غروتفند ميدان بحوثه وأوضحها ، بسلسلة من المقترحات الموفقة والاستدلالات الفطنة ، وقابل أقصر الكتابات ببعضها ، وجد فيها فئات من علامات مماثلة ــ أي « كلمات » ، بما انها كانت مفصولة بوضوح عن بعضها بمسمار مائل ــ تتكرر في الجملة ذاتها هنا وهناك ، وأحياناً بنهاية مختلفة. فاستنتج انها لابد ان تكون أسماء جنس ، ومن الأرجح قابلة التصريف ــ كما في « الزند » ــ وألقاب ملوكية ونسبية ، بالنظر الى الطابع المفترض للكتابات.

وفي سبيل الوصول الى قراءتها ، ركّز جهوده أولاً ــ كما يفعل المنقّبون عادة ــ على أسماء الاعلام التي لا تتغير كثيراً من لغة الى أخرى ، ومن ثمة فهي تستطيع

أن تقدم « مدخلاً » أكيداً بكفاية الى النصوص المرقمة. وكانت أسماء الاعلام هذه تبدو له ممثلة بعلامات مدرجة بين « الألقاب الملوكية » ، وتظهر أحياناً في أماكن مختلفة من كتابة الى أخرى ، كما في سلالة نَسَبية. فإذا كانت تتعلق حقاً بأسماء الملوك ، فبما انها كانت تحتوي على حروف متكررة ، مثل الراء في داريوس واحشويرش ، فكان يمكن تشخيصها بسهولة ، وفي الوقت نفسه معرفة قيمة العلامات التي تكوّنها. وكانت بعض هذه العلامات تتواجد في « الألقاب الملوكية المزعومة »، وكان من المستطاع انجاز قراءتها باللجوء الى مفردات « الزند ».

وهكذا توصل غروتفند الى قراءة كتابتين أو ثلاث بدقة وتوفيق كافيين : « داريوس ، الملك القدير ، ابن هيستسب. احشويرش ، الملك القدير ، ملك الملوك ، ابن داريوس. . . » ، والى تحديد قيمة ما يقارب ثلث العلامات الأبجدية التي تكوّن هذه « الكتابة الأولى » التي وجد مفتاحها.

فلو ان جمعية العلوم الملكية التي أطلعها على اكتشافاته شجّعته عوض اتخاذ موقف الجمود منه ، إذن لكان واصل اكتشافاته وتقدم شوطاً أبعد ، ليس في حقل هذه « الكتابة الأولى » حسب ، بل في الكتابات الأخرى أيضاً.

وفي سبيل انجاز تشخيص الأبجدية كلها واكتساب معرفة جوهرية أكثر للغة الغامضة فيها (التي ندعوها اليوم بالفارسية القديمة) ، تناول آخرون المشعل الذي ألقاه غروتفند مستاء : راسك ، بوزنوف ، لاسن ، وبالأخص رولنسن العجيب (١٨١٩ ــ ١٨٩٥). وكان هذا الأخير مجرد ضابط في فرقة الهند الشرقية ، وكان ذكاؤه وأصراره وعبقريته ستجعل منه ، بعد غروتفند ، أكبر اسم في التاريخ الخاص بهذا العلم الناشىء للشرق الأدنى القديم. فان رولنسن هو الذي اكتشف في الثغور الغربية من إيران ، غير بعيد عن كرمنشاه ، الكتابة الصخرية الجليلة والطويلة ، كتابة بهستون التي جاءت بثلاث لغات ، حيث كثرت أسماء الاعلام ، الأمر الذي أتاح له أن يكمل حل رموز الأبجدية وإعادة تكوين « الفارسية القديمة ». . .

إن هذه اللغة التي باتت اليوم معروفة وأخذت مكانها بين اللغات الهندو ــ أوربية ، لم تزوّدنا منذئذ بوثائق أكثر من الكتابات الملوكية الاخمينية التي أَلِفَها قراؤها. إلا ان الأهمية الخارقة لنجاحهم ليس في صداها التاريخي الثقافي ، بل في انها بعد نصف قرن من العبقرية والجهود المدهشة ، هيأ العلماء « مدخلاً » الى هذا العالم المغلق والخاص بالكتابات المسمارية ، وانهم كانوا من الآن ــ وبأي ثمن ! ــ في موقع شامبوليون امام وثيقته الشهيرة. فانهم ، من الأعمدة **الثلاثة التي جاءت مكتوبة بثلاث لغات برسيبوليسية، باتوا يفهمون الأولى منها تماماً، وكان بوسعهم الآن أن يقتحموا الاثنتين الأخريين.**

« الكتابة الثانية » وعلاقتها بالعيلامية

كانت الكتابة الثانية هي الأقل رهبة ، إذ لم تكن تتضمن إلا نحو مائة وعشر علامات كتابة. وقد أتاح اختبار أسماء الاعلام بسرعة ، لاسيما لنوريس بين سنة ١٨٣٨ و١٨٥١ ، ان يلاحظ ان الأمر متعلق بخط مقطعي خاصة ، أي ان كلّ علامة تشير الى مقطع ، يكون في الأغلب بسيطاً (من نوع ا. با. اب) ، وأحياناً مركَباً (من نوع باب. كاب. باك). ومن ثمة اختلاف بين عمود الفارسية القديمة وبين هذه الكتابة الثانية. وعدد هذه أسماء الاعلام الكبير وتنوعّها ، لا سيما في كتابة بهستون الضخمة (وهي أكثر من مائتين وستين سطراً طويلاً) أتاح السيطرة بسرعة على هذه الكتابة الهجائية والتوصل الى تهجئة الكتابة الثانية.

إن اللغة التي جاءت في هذه الكتابة والتي بوسع العلماء ان يفهموها من خلال نص الفارسية القديمة الذي سبقوا أن تمكنوا من قراءته ، كانت لغة مجهولة تماماً ومنفردة. فبعد ان رأوا فيها لغة « الاسكوثيين » أو « الميديين » أو « الساميين » ، انتهى بهم الأمر الى تسميتها « بالعلامية » ، لأنهم عثروا بعد ذلك على وثائق عديدة بهذه اللغة في الجزء الجنوبي الغربي من إيران المسمى سابقاً بـ « عيلام ». ويظهر ان هذه اللغة كانت أقدم لغة عندهم. وبالنظر الى قلة تنوّع هذه الوثائق ــ وكانت

خاصة إهداءات ملوكية ونصوصاً إدارية ــ ولتعذّر ربط العيلامية بأية لغـة أخرى أو بأية عائلة من اللغات المعروفة ، فان إدراك هذه اللغة لم يحقق تقدماً أساسياً ، ولا يعرفها ويمارسها إلا نخبة من الاختصاصيين المعاصرين لا يكاد عددهم يتعدى أصابع يد واحدة. ولكن بوسعنا أن نتوقع ان بحثاً منظماً في منطقة عيلام القديمة ، قد يكشف عن وثائق أكثر عدداً وتنوّعاً وسيدفع الى المزيد من الاهتمام بهذه اللغة الغامضة ويزيد من عدد الذين يعكفون على دراستها ، الى ان يتوصلوا الى اعـادة تكوين صفحات تتفاوت في الضخامة لتاريخ قديم طواه النسيان ، ولم نستعد منه حتى الآن سوى نتف ضئيلة.

« الكتابة الثالثة » : الأكدية

بينما كانت هذه اللغة العيلامية قيد القراءة والتحليل ، كان علماء آخرون ، منهم : لوونسترن ، وهينكس ، وتالبوت ، واوبـرت ، ورولنسن الصبور الـذي لا يكلّ ، يتخصصون في تحليل الكتابة الثالثة ، وهي أرهب من سابقتيها بكثير، إذ كانت تتضمن نحو أربعمائة أو خمسمائة صيغة مختلفة ، وتستبعد نظاماً هجائياً بسيطاً مثل نظام العيلامية ، وتدع المجال للتكهّن بكثير من الأمور الغريبة والمعقّدة. وكان الرهان يزداد قيمة بمقدار ما أشار العلماء الى تمثل هذه الكتابة، وهي الثالثة في آثار برسيبوليس ، بالكتابة التي كانت توجد وحيدة على عدد من القطع التي عثر عليها خارج إيران ، ولا سيما في بلاد الرافدين القديمة.

وسرعان ما أتاح تشخيص أسماء الاعلام للعلماء أن يدركوا ان الأمر يتعلق بنظام خطي معقد جداً. فهو أيضاً يستخدم طريقة المقاطـع ، كما في العيـلامية ، مع اختلافات ملحوظة. ولكنه ، فضلاً عن ذلك ، كان يشمل عدداً من علامات تبدو انها مجرد إشارات أو « مصنِّفات » للاعلان عن القيمة العامة للكلمة التي تليها أو تسبقها . فعلى سبيل المثال ، كان مسمار عمودي يوضع بانتظام أمام جميع اعلام الأشخاص ، وعلامة أخرى أكثر تعقيداً كانت توضع أمام أسماء الأمكنة أو علامة

أخرى بعدها مباشرة، وعلامة أخرى أمام أسماء الآلهة، الخ . . أخيراً، وبما ان الفاظاً مشتركة كانت مهجّاة بعلامات عديدة أبجدية أو مقطعية في الكتابتين الأولى والثانية ، وهي تمثّل هنا بحرف وحيد ، فكان من الضروري إيلاء هذا الأخير قيمة رمزية ، إذ يشير الحرف رأساً الى شيء وليس الى المنطوق الصوتي لاسمه. فمثلاً بعد اسم العلم للملك الاخميني ، كانت علامة واحدة تظهر لتحديد صفة « الملك » لديه. ويبدو ان استعمال هذه الطريقة الرمزية كان كثير التواتر في « الكتابة الثالثة » ، وهذا ما يوضح العدد الهائل من الحروف التي تكوّنها. فمن كتابة الى أخرى ، ومن مقطع الى آخر للكتابة ذاتها ، لاحظ العلماء ، للكلمة عينها ، علامة وحيدة ورمزية ، وعدداً من علامات لتهجئة الكلمة مقطعياً. وهذا ما أتاح للعلماء ، مع الاشارة الى تعقيد النظام ، ان يستعيدوا المضمون الصوتي لهذه الأنظمة الرمزية التي ، لولا هذه الطريقة ، لما عرفوا عنها غير المعنى. وبهذه الطريقة فان علامة « الملك » كان يجب تهجئتها : شر ــ رو ، وعلامة « الكبير. القدير » : را ــ بو ، وعلامة « الأب » : ا ــ بو ، الخ . . .

لقد ساعدت هذه المقارنات والاختلافات ، مع الزمن والصبر ، وبعض آلام الرأس الشديدة دون شك ، على السيطرة على تركيبة الكتابة الثالثة التي كانت معقدة الى حدٍ كبير ، كما توقع العلماء ذلك. فاللغة التي لاحظوها فيها كانت قريبة من العبرية والآرامية والعربية وبقية اللهجات السامية ، وإن احتلت بينها مكانة خاصة. فدعوها أولاً « آشورية » ــ ومن اسم المختصين بها : علماء الأشوريات ــ إحياء لذكرى الملوك العظام الذين روى العهد القديم مآثرهم ، أو « بابلية » بما انها كانت زمنياً أقرب الى ملوك بابل الذين كانوا قد انتصروا على ملوك نينوى واحتلوا مكانهم. أما اليوم فيُطلق عليها اسم « أكدية » ، إذ ليست « البابلية » و « الآشورية » سوى لهجتين رئيستين للأكدية : الأولى لهجة الجنوب ، والأخرى لهجة الشمال.

وفي سنة ١٨٥١ ، استطاع رولنسن ان ينهي ترجمة العمود الثالث من كتابة بهستون (وهي مائة وإثنا عشر سطراً طويلاً) . ومع ما كان قد تعلّمه هو وزملاؤه من « الآشورية » ، كتابة ولغة ، كان بوسع العلماء أن يجازفوا في قراءة وشرح النصوص الأحادية اللغة (أي تلك التي لا ترافقها ترجمة من الفارسية القديمة) ، التي شرعوا باكتشاف كميات كبيرة منها في بلاد الرافدين . ولا عجب في ان هذه المنجزات الجبارة التي حققها العلماء ، وهذه النجاحات الباهرة التي أنجزها اللغويون قد أثارت اهتماماً شديداً بالشرق الأدنى القديم ، ودفعت الى اجراء تنقيبات عديدة في العراق خاصة .

وفي سنة ١٨٥٧ ، كلّفت الجمعية الآسيوية الملكية في لندن أربعة من كبار علماء الآشوريات وهم : رولنسن وهينكس وتالبوت واوبرت ، بدراسة إحدى هذه الكتابات التي أُستخرجت حديثاً من الأرض . وكان على كل من هؤلاء العلماء أن يدرسها وحده دون أي اتصال بالآخرين . وبعد أشهر قلائل ، حينما أرسلوا نتيجة عملهم في غلاف مختوم الى تلك الجمعية الشهيرة ، وإذا بالترجمات الأربع تتوافق وتتشابه ، بحيث انه تبيّن لكل ذي بصيرة انه قد تمَّ حقاً اكتشاف السر الكامن في الكتابة الثالثة والأخيرة وفي لغتها « البرسيبوليسية » . وقد اقتضى هذا الاكتشاف نصف قرن من جهود عنيدة وتعب وصبر وتكهنات عبقرية واستنتاجات ذكية ، قام بها نحو عشرة من كبار العلماء . فكانت الأمور حقاً أكثر تعقيداً منها في مصر . . .

وفي بلاد الرافدين كلها وما يجاورها من المناطق ، كانت النتيجة مماثلة ، إذ كان المنقّبون قد عثروا خلال قرن واحد على مئات الألوف من الوثائق المشابهة لهذه الكتابة الثالثة ولهذه اللغة الثلاثية التي أُكتشفت في برسيبوليس . وقد فتحت هذه الوثائق أمامنا ليس أجزاء كبيرة من ماضٍ امتد على آلاف السنين وكاد النسيان يطويه تماماً حسب ، بل اطلعتنا كذلك على أسرار أقدم تاريخ للانسان وعلى خطواته الأولى

في طريق الحضارة ، بكل ما في هذه الكلمة من المعاني. انها مصادفة فذة لا تضاهى ويجب أن ننسبها في نهاية الأمر الى عبقرية غروتفند.

وبخلاف ما حدث في مصر حيث تأكدت القراءة التمهيدية لتاريخها القديم ولم تبق إلا صعوبات طفيفة في المادة اللغوية ، فان علماء الآشوريات لم ينتهوا من مفاجآتهم مع هذه الكتابة المسمارية الذكية جداً. فان ردة الفعل المتتابعة التي بدأها غروتفند ، من الفارسية القديمة الى العيلامية ومن كلتيهما الى الأكدية ، كانت ستتواصل.

اللغة السومرية ومصادفة اكتشافها

لم يمرّ زمان طويل حتى تساءل العلماء عن طريقة تكوين هذه الكتابة « الآشورية ــ البابلية » المعقدة والغريبة الى حدٍ بعيد. فان امتزاج الكتابة الرمزية والمقطعية فيها حملهم على الاستنتاج انها كانت في الأصل كتابة رمزية ليس إلا ، وفيها يشير كل حرف أولاً الى شيء. ثم جاءت بعد ذلك فكرة استعمال العلامات ، ليس للتذكير بالأشياء التي كانت رموزاً لها ، بل الى مجمل الأصوات التي بها كانت الأشياء تدعى باللغة المحلية.

ولاحظ العلماء امكانية استعمال العلامات عينها كرموز أو كمقاطع في هذا النظام ، حسب الاختيار. فمثلاً كانت إحداها تعني تارة « الثور » وطوراً المقطع « گود » ، وأخرى تعني في سياقٍ ما « القطيعة » أو « الانفصال » ، وفي آخر تعني مقطع « تار ». وكانت علامة أخرى تعني « الفم » في بعض المواضع ، وفي أخرى المقطع « كا ». فكان من الصعب ، في هذه الأحوال ، ان تنسب الى الساميين الذين كانوا يستخدمون اللغة « الآشورية ــ البابلية » ، اختراعَ مثل هذه الكتابة ، بما ان أياً من هذه الألفاظ لم يكن يتجاوب مع المعجمية السامية عامة والآشورية ــ البابلية خاصة ، حيث يُقال للثور « الب » ، وللانفصال والقطيعة « پَرَس » ،

والفم « پو ». أما كان يجب أن نضع في أصل طريقة الكتابة هذه شعباً كان في حديثه يُقال للثور « گود » ، ولفعل قطع « تار » ، وللفم « كا » ؟

ودار نقاش حاد وطويل حول هذه اللغة الأصلية التي كان كثيرون يرفضون قبولها ، مفضّلين أن يروا في الكتابة المسمارية نظاماً مخترعاً عن طريق المصادفة ، أو « كتابة غريبة » ، كما كانوا يقولون. وقد بلغ الأمر باثنين من أنصار هذه الطريقة الأخيرة الى استخدام واقيات المطر (الشمسيات) في ممرات الجامعة خلال احتدام النقاش بينهما ، علماً بانهما كانا عالمين جليلين. فيا لها من أزمنة ملحمية ! ولم يتراجعوا حتى حينما عمل المنقبون في جنوب العراق وقبل سنة ١٨٨٠ بقليل واستخرجوا ، من طبقات أعمق وأقدم ، وثائق مكتوبة برمتها بالكتابة الرمزية الخالصة. وكان من شأن دراسة دقيقة لهذه النصوص أن تقنع الأقل انحيازاً منهم بان هذه « الرموز » المحاطة بأدوات تصدير وأخرى وسيطة وأخرى ملحقة متتابعة إن هي في الواقع إلا « كلمات » للغة متميزة تماماً عن النموذج « الملصق » ومعزولة ، مثل العيلامية ، عن كل لغة أخرى أو أسرة لغوية معروفة ، وتختلف عن الأكدية اختلاف اللغة التيبتية عن الفرنسية. وبعد محاولات نَسبها الى « الاسكوثيين » أو الى « الطورانيين » أو الى غيرهم من الشعوب ، انتهى الأمر بالاعتراف بها لغة خاصة بالسومريين الذين كانوا السكان القدامى لبلاد الرافدين الجنوبية ومؤسسي حضارتها الراقية انطلاقاً من نهاية الألف الرابع ، ومخترعي كتابتها في نحو سنة ٣٠٠٠ ، ثم غابوا عن المسرح من جراء اندماجهم بالساميين الذين كانوا أكثر منهم نشاطاً وعدداً، وذلك في منعطف الألف الثالث والثاني على أبعد تقدير.

والبرهان القاطع على وجودهم واستقلالية لغتهم ، ومن ثمة على مكانتهم الحقيقية في تاريخ البلاد القديم ، أعطاه العالم الكبير تورو دانجن (١٨٧٢ ــ ١٩٤٤) حينما قدّم سنة ١٩٠٥ ، في كتابه الشهير المعنون « كتابات سومر وأكد » عن كتابات ملوكية رمزية ، أعني بالسومرية ، ترجمة متناسقة ودقيقة كانت تتضمن اعادة تكوين قواعد اللغة السومرية اجمالاً.

ولقد حققت هذه اللغة منذئذ تقدماً كبيراً. فان اللغة التي يشهد لها ثلث أو أكثر من ثلث من مجموعة وثائقنا السومرية ، تفتح لنا باب تاريخ البلاد العريق في القِدم ، وهو أرسخ تاريخ ، إذ رأى أيضاً إيضاح حضارته التي قد تكون الأولى في ماضي الانسان الذي يحق له هذا الاسم ، وهي تلك التي عملت الأكثر طوال ثلاثة آلاف سنة في تنوير وتعليم جميع شعوب الشرق الأدنى القديم ، ونشرت إشعاعها الى العالم الاغريقي القديم ، ومن ثمة إلينا (نحن الغربيين).

الحثية ولهجاتها

وكدفعة أخيرة في هذا السيل المتدفق ، جاءت قراءة جديدة غير متوقعة في السنين العشر الأولى من هذا القرن ، لتعيد لنا تكوين مرحلة وسيطة بين حضارة بلاد الرافدين القديمة والعالم الهليني. ففي سنة ١٩٠٦ ، شرع آثاريون ألمان ، بقيادة فينكلر ، بالبحث في موقع « بوغاز كوي » في الأناضول ، على بعد نحو مائة كيلومتر شرقي أنقرة. وسرعان ما عثروا فيه على كمية وافرة من نصوص مدوّنة بكتابة مسمارية هي ذات الكتابة المستعملة في بلاد الرافدين ، بجانب وثائق مكتوبة بطريقة خاصة سميت بالهيروغليفية لمشابهتها البعيدة جداً بالكتابة المصرية ، وقد اربكت بعض العلماء ، دون أن يتوصلوا الى الاحاطة بها.

وكان جزء من هذه الوثائق باللغة الأكدية. فاستطاع العلماء ان يفهموها دون عناء كبير ، فاكتشفوا بدفعة واحدة امبراطورية قديرة قد نسيتها ذاكرة الانسان كلياً ، بعد ان حققت هذه الامبراطورية في الأناضول ، خِلال الألف الثاني ، ثقافة راقية وأوصلت الى الغرب ثروات عديدة من حضارة بلاد الرافدين القديمة والمشعّة دوماً : انها الامبراطورية الحثية.

أما الجزء الآخر من الوثائق المسمارية ، فكان من السهل على علماء الأشوريات قراءته. إلا ان اللهجة التي كانت تتضمنها ، وكانت في الظاهر اللغة الخاصة بالسكان المحليين ، أي « الحثية » كما كانوا يقولون ، ظلت مجهولة تماماً

وغير مفهومة. وكانوا قد عثروا على قطعتين منها بين الوثائق السومرية التي اكتشفت في تل العمارنة في مصر ١٨٨٧. وبما ان الأمر فيها كان يتعلق برسائل دبلوماسية، فقد استطاع العلماء أن يميّزوا ويفهموا فيها بعض الصيغ المقبولة المعروفة، وخاصة بفضل الرموز الواردة فيها. هكذا: «أنابخير، بيتي، زوجاتي، أولادي، ضباطي، جنودي وخيولي... بخير. ليتك تكون بخير، وأن يكون بيتك، زوجاتك.... بخير.» وقد استخلصوا منها بعض الملاحظات التي تخص مثلاً بضمائر المُلك التي كانت تميل الى تقريب هذه اللغة الى اللهجات الهندو-أوربية. ولكن كان يجب دعم هذه الفرضية قبل الخوض في تحليل هذه اللغة و ترجمتها.

وإذ ذاك، في سنة ١٩١٥، عثر عالم الآشوريات ب. هروزني، بين الوثائق المكتشفة في بوغاز كوي، على الجملة التالية التي كان في الأقل يفهم لفظة منها، بما انهم كانوا قد كتبوها بكتابة رمزية تدل على «الخبز». وهذه الجملة هي: «نو خبز إزّاتِيني واتَرما إيكوتيني». وكانت كلمة «خبز» متبوعة بلفظة تذكر بالجذر الهندو- اوربي إد/إسّ» للدلالة على فعل «أكل»، وكانت لفظة «تِي» في كلمة «إزّا- تِي- ني» يمكن أن تقابل بنهاية الفعل للشخص الثاني الجمع في تلك اللغات. ومن جهة أخرى كانت الكلمة الثانية من الجملة «واتَرما» تذكّر بالماء (فاسّر، واتر). وكلمة «شرب» تأتي من جذر هندو- اوربي آخر نجده في «أَكوا»: إكو- تِي- ني. فعدا بعض الأدوات، كان بوسع العلماء أن يفهموا هذه الجملة على النوع التالي: «تأكلون خبزاً وتشربون ماء»، وان يشرحوا هذه الجملة بالهندو- اوربية وحدها. وكان من ثمة من المستحيل ألا تكون اللغة «الحثية» قابلة الارتباط باللغة الهندو- اوربية (بل كان عليها أن تكشف عن ذاتها كأقدم ممثّل معروف لهذه الأسرة اللغوية). وكان يترتب على عمل صبور أن يعيد تكوينها، بالارتكاز على طابعها وعلى المقاربات المعجمية والقواعدية مع اللغات الأخرى من الفئة عينها، وكان فهم النصوص يسهل من جراء كثير من الأفكار الرمزية التي يفهمها علماء الآشوريات.

أما اليوم ، فللغة « الحثية » قواعدها ومعاجمها. ولقد ميّزوا فيها لهجات عديدة متقاربة. وبما ان واحدة منها تختفي وراء الكتابة الهيروغليفية المحلية الغامضة ، فقد توصل العلماء الى اعادة هذه الأخيرة وحل رموزها ، وحتى الى معرفة سر لغة معزولة أخرى تسبق الحثية ، وهي لغة « حاتي » التي عُرفت نصوصها أيضاً في الوثائق المسمارية الأناضولية ، وهذه دفعة جديدة من الجهود المتدفقة « اللامتناهية » في مجال الدراسات المسمارية وأنواع خطوطها. . . كما ان للحثية اختصاصييها العديدين الذين استطاعوا بشغلهم الدؤوب في ثنايا وثائق عديدة ، أن يكشفوا عن احداث قرون كثيرة من التاريخ والثقافة في هذه الامبراطورية الأناضولية الكبيرة التي كانت حتى ذلك العهد قد تلاشت جذرياً من ذاكرة البشر.

الاورارتية والحورية

استكمالاً لهذا البحث ، يجب أن نشير أيضاً الى لغتين أُخريين كُتبتا بالخط المسماري ، وقد تمت قراءتهما وفهمهما جزئياً بفضل ورود بعض الرموز أو وجود مقاطع قصيرة وكأنها بلغتين ، بالحثية أو الأكدية. انها اللغة الاوراتية التي كانت محكية ومكتوبة في الألف الأول في مقاطعة اورارتو القديمة (بلاد ارمينيا) ، واللغة الحورية التي تُعدّ سابقة للاورارتية ـ وكلتاهما ترتبطان بصلة القرابة ـ. والحورية هي لغة شعب انحدر منذ نهاية الألف الثالث من الجبال الشمالية ولعب دوراً مهماً في تاريخ الشرق الأدنى وسياسته وثقافته في الألف الثاني. وبالنظر الى عزلة هاتين اللغتين ، والى العدد الضئيل من الوثائق التي وردت فيهما والى تنوعها القليل ، فان العلماء لا يفهمونهما إلا جزئياً ، مثل العيلامية. إلا ان الثغرة قد فتحت ، وتم غزو مجالين واسعين للتاريخ ، وكان ذلك ، في نهاية الأمر ، بفضل قراءة الكتابات المسمارية وبفضل عبقرية غروتفند.

وليس للغتين السابقتين أي دخل مباشر في الاكتشاف الأخير المهم الذي ينبغي لنا الاشارة إليه باقتضاب ، لأنه يرتبط باللغات المكتشفة في الشرق الأدنى القديم ، مثل خطوط اللغات الأخرى القديمة التي ورد ذكرها سابقاً.

فكان الأمر هنا أيضاً يعتمد على أبجدية مدوّنة على ألواح طينية ، وتشبه عناصرها شكل « مسامير » أو « اوتاد » دون أن يكون لها أي شيء آخر مشترك مع الكتابة المسمارية الخاصة ببلاد الرافدين. وهي بالمقابل تسبق الفارسية القديمة بنحو ألف سنة ، حتى تساءل البعض هلاّ تكون أقدم أبجدية في العالم.

لقد اكتشفت وثائقها الأولى منذ سنة ١٩٢٩ في رأس شمرا ، وهي اوغاريت القديمة ، الواقعة على البحر المتوسط على نحو ١٢ كم شمالي اللاذقية السورية. وكانت هذه الوثائق ، كما في بلاد الرافدين ، ألواحاً طينية مكتوبة. ولكن لم يكن بين العلامات التي تحملها ما يشبه العلامات المألوفة لدى علماء الآشوريات. فكيف الوصول الى قراءتها ؟ وماذا ترى كانت تخفيه من الأسرار ؟

وسرعان ما عرف المستشرق العلامة ش. فيرولّو ان الأمر يتعلق بأبجدية ، بالنظر الى العدد القليل من العلامات المختلفة (نحو ثلاثين علامة على أكثر تقدير). وارتأى هـ. باور باننا لابد أمام لغة سامية ، بعد ان لاحظ موضع الاكتشاف وقلة عدد العلامات التي تكوّن كل كلمة. وكانت الكلمات مفصولة عن بعضها بمسمار عمودي. وانضمّ إليهما العالم « دورم » ، وشرع العلماء الثلاثة يشتغلون معاً ويطلعون بعضهم بعضاً على نتائج اكتشفاتهم. وبسرعان ما توصلوا الى تشخيص بعض العلامات (في اللغة السامية ، الكلمات المركّبة من حرفٍ واحد ــ وكان يوجد منها في ألواح شمرا ــ هي نادرة ويسهل التعرف إليها. وفضلاً عن ذلك ، فان عدداً قليلاً منها فقط : ل ، ك ، م ، ن ، ت يمكن استعمالها كسابقة أو لاحقة بالكلمة). وقد أتاحت لهم بعض الأحداس والاستنتاجات الموفقة ، في أشهر قليلة ، ان يكملوا قراءة الأبجدية كلها. فمثلاً

ان الفرضية ــ وقد برهنت على صحتها ــ التي تقول ان الأحرف الأربعة الواردة على فأس من نحاس قبل مجموعة أخرى من حروف كانت توجد على فؤوس أخرى والتي كانت تكشف عن اسم صاحبها ، ربما كانت تشير الى اسم الشيء : فأس فلان . والحال ان في اللغة السامية كلمة من أربعة أحرف (أربعة حروف صحيحة ، وكانت وحدها تكتب في أقدم الأبجديات) يمكن أن يكون لها هذا المعنى : غارزين . . .

وهكذا تمت قراءة الأبجدية الاوغاريتية سريعاً منذ سنة ١٩٣١ ، وتحقق العلماء من انها لغة سامية يمكن ربطها بالكنعانية ، واستطاعوا سريعاً أن يضعوا لها القواعد والمعاجم ، وان يترجموا منها بضعة آلاف من الوثائق . وهكذا تمزّق بدفعة واحدة الحجاب الذي كان يخفي عنا ، في نحو منتصف القرن الخامس ق.م. ، تاريخ شعب برمته كان يعيش في الشمال الغربي من سوريا ــ الفلسطينية وحياته اليومية وأفكاره .

قد لا يكون في « تاريخ التاريخ » كله مغامرة أعجب من تلك التي قادت العلماء خلال قرن واحد ، من شرارة أولى لم يعبأ بها أحد أولاً ، الى توهّج من اكتشافات وقراءات تتسامى في الصعوبة والمهارة والخيال ، والى إظهار أجزاء ضخمة ورئيسية من ماضينا الذي كان الى ذلك العهد ضائعاً في الزمان .

فلو كان معاصرونا حقاً أقل انبهاراً بالمصلحة والحياة الدنيوية والأرقام ، ولو كان لهم إيمان أعمق بعظمة الانسان الحقيقية التي تتوقف فكرياً على المعرفة الحقيقية التي هي معرفة صافية دون أي بحث أولي عن استخدام عملي ، إذن لتوجب عليهم أن يحتفلوا بهذه الملحمة المجيدة على قدم المساواة مع أعظم الملاحم في تاريخ تقدّمنا .

الفصل الثاني

من المفكرة الى الكتابة

إن الأمر يتعلق باكتشاف الكتابة « المسمارية » وإيضاحها في بلاد الرافدين الجنوبية في نحو نهاية الألف الرابع قبل الميلاد·وكانت هذه الكتابة مستعملة في البلاد حتى مطلع تاريخنا الميلادي تقريباً ، وقد انتشرت في مختلف أرجاء الشرق الأدنى القديم. وهي على أكثر احتمال الكتابة الأولى المعروفة. وليس من المستبعد أن تكون قد ألهمت ، من بعيد ، الأنظمة الأخرى القديمة للكتابة : في الغرب (مصر : بعد سنة ٣٠٠٠ق.م. بقليل) ، وفي الشرق (الهند : نحو سنة ٢٥٠٠ق.م. ، والصين : نحو سنة ٢٠٠٠/ ١٥٠٠ق.م.).

الإطـار

إن الإطـار الجغرافي لهـذا « الاختراع » هـو الجـزء الجنـوبي من العـراق ، أي المنطقة الواقعة بين بغداد الحالية والخليج العربي تقريباً.

ولا يسعنا التكلم عن إطارها التأريخي إلا بالمعنى الواسع. ذلك لأن التاريخ بمعناه الحصري لا يقوم إلا على أدلة وثائقية. لذا فانه يتعذّر تنفيذه قبل أن تكون هناك كتابة. ومع ذلك ، وانطلاقاً من الحالة اللاحقة للأشياء التي نعرفهـا معرفـة حسنة ، نستطيع أن نجري عدداً من الاستنتاجات والمناقلات التي تكون مدعومة بتراكمها واعتمادها على المعطيات الآثارية ، وهي من نتاج التنقيبات.

وفي هذه المنطقة الجغرافية نشأت ، خلال الألف الرابـع ق.م. ، حضارة مدنية راقية ، مركّبة وأصيلة ، وقد تكون الأولى في العالم حيث تجاوزت ما يعرف

بـ « الثقافة » الى تـراكم في حقول التـطور وفي تنظيم اجتمـاعي وسياسي وإنشـاء مؤسسات والتزامات وحقوق وإنتاج وتوزيع ـ على الصعيد الداخلي والخارجي ـ جميع الأموال المستعملة والمتبادلة التي ينتجها بكثرة عملُ الزراعـة المخطَط وتـربية المواشي والتطوير ، وظهور صيـغ عاليـة وضخمة للفن مـع مبادىء وقيم روحيـة « علمية » تتميز أولاً بأقصى اهتمام بترتيب الكون وتصنيفه وتوضيحه . ولا شك فان اكتشاف الكتابة هو أحد الانجازات الأخيرة ـ الأكثر مفاجأة وروعة ـ لهـذه الحضارة التي يمكننا ، في مفهومها العرقي ، أن نسميها بـ «السومرية ـ الأكدية » .

الإطار العرقي : إذا استثنينا تدخل عنصر آخر من المواطنين والمهاجرين ، وهو تدخّل محتمل جداً ، ولكننا لا نعرف عنه سوى القليل ، وهـو على أيـة حال هـامشي وثانـوي ، فان هـذه الحضارة قـد نتجت في الواقـع من تكافـل شعبـين وثقافتين : إحداهما سومرية والأخرى سامية ، وقد شاعت تسميتها بـ « الأكدية » .

لابد ان السومريين أقبلوا الى هذه البلاد خلال الألف الرابع ق.م . ، ويبدو انهم قدموا من الجنوب الشرقي . ولكننا لا نعرف شيئاً عن صلاتهم السابقة . ويظهر انهم قد قطعوا كل صلة بموضع سكناهم الأول الذي لم يتلقوا منه أبداً أي دم جديد . وكـانوا في البـدء العنصرَ المهيمن في الجـزء الجنوبي من البـلاد الذي دعي بعـدئذ « سومر » .

أما الساميون ، الذين نعرفهم أكثر ، بما ان أحفادهم ما يزالون يملأون جزءاً كبيراً من الشرق الأدنى وما يجاوره ، فكانوا العنصر الغالب في الجـزء الواقـع أكثر الى الشمال ، أي في « أكد » . وكانوا ينتمـون الى قبائـل من رعاة المـاشية الـرحل ويعيشون في الحدود الشمالية والشرقية من الصحراء السورية ـ العربية الكبيرة . ثم جاؤوا واستوطنوا منطقة ما بين الفرات ودجلة . وستتواصل حركة الهجرة هذه طوال التاريخ كله ، بموجات أو طبقات متلاحقة ، تتفاوت في اختلافها عن الجذع الأصلي بمقدار تطورها في الزمان .

الإطار اللغوي : ان لغة الساميين (وهي ما تزال متداولة على نطاق واسع في أيامنا بمختلف فئاتها : العبرية والآرامية والعبرية والعربية الجنوبية والحبشية) لغة معربة ، أي انها تعبّر عن الصلات القواعدية بتغييرات صوتية داخلية لشكل الكلمات (الإعراب والتصريف) التي معظمها ذو مقاطع عديدة.

أما اللغة السومرية المعزولة تماماً ، فهي من النموذج الذي يمكننا أن نسميه بـ «الملصق»،أي انها تعرب عن الصلات القواعدية ذاتها حينما تضع بجانب الكلمات الأصلية ــ التي تظل غير متغيرة صوتياً ــ أدوات تصدير أو الحاق أو زوائد لا تتغير هي أيضاً ، معزولة أو متسلسلة. ومن جهة أخرى ، يبدو ان جزءاً كبيراً من مفرداتها كان ذا مقطع واحد (صحيح + علة ، علة + صحيح ، صحيح + علة + صحيح). ولابد انها كانت تضم عدداً من ألفاظ « متماثلة الصوت » بتركيبة صوتية مماثلة تقريباً ، ولكنها بمعنى مختلف : مثلاً لفظة « دو » تعني « ذهب » و « بنى » و « صدم » و « حرّر » ، الخ . . . ولا شك ان أكثرها كان يتميز بكفاية في اللغة المحلية ، ولكننا لا ندري كيف.

الإطار الثقافي : كان السومريون والساميون يعيشون على شكل وحدات تتجمع حول « مدينة ــ دولة » ، وهي مجموعة سكانية أكثر أهمية تشكل المركز الحكومي والاداري والاقتصادي والفكري والديني لرقعة غير واسعة عادة (بمثابة ثلث أو ربع رقعة محافظاتنا الحالية) ، ويشغلها خاصة فلاحون ورعاة. وكانت هذه السلطة ، وهي من النموذج الملكي ، معترفاً بها على صعيدين : « الزمني » ، وهو في يدي الملك الذي يختلف لقبه من مدينة الى أخرى ، وكان يجلس في البلاط في العاصمة مع تميّز « فوق الطبيعة » وميل الى نوع من القدسية. وهو يبدو أحياناً بين يدي إله رئيسي يسكن في المعبد محاطاً بأسرته كلها وببلاطه المكوّن من آلهة صغرى ، على صورة الأسرة والبلاط الملكيين.

ويبدو ان هذه الجماعات المدنية ، السامية والسومرية قد عاشت جنباً الى جنب وهي تشترك في الحضارة ذاتها ، وتختلف فقط في النظرة السياسية ، دون

أن يكـون بينها عـداء وبغضاء ، عـدا ما يُثـار أحيـانـاً من النـزاعـات الحـدوديـة أو الاقتصـادية. وكـان عدد من السـاميـين الـذين ازدادوا مـع الـزمـان يعيشـون في « المدن » السومرية أو العكس بالعكس.

ويظهر ان السومريين قاموا بدور الزعماء في حركة إيضاح وتقدم وتطوير المركّب الثقـافي الذي كـان ينعش الفئتين. فـانهم كانـوا أكثر إبـداعاً وانفتـاحاً وإقـدامـاً من الساميين. وهذا لا يعني بالطبع ان الساميين لم يعطوا شيئاً من ثقافتهم الخاصة ومن ذهنيتهم. وما يبرهن عن دور السومريين البارز هذا ، هو ان لغتهم ظلت ، بعـد اضمحـلالهم كعـرق قـائم بـذاتـه ، وقـد ابتلعهم السـاميـون (نحـو سنـة ٢٠٠٠ق.م. على أقصى حد ، ولا شك قبل ذلـك بكثير) ، حتى نهايـة تاريـخ البـلاد ، أي قبيل تـاريخنا الميـلادي ، اللغة الـدينية والعلميـة ، كما كـان الشأن مع اللاتينية حتى عصر النهضة في الغرب.

في هذا الوسط وفي هذا الاطار أُختُرعت الكتابة في نحو سنة ٣٠٠٠ق.م.

ظروف هذا الاكتشاف

إن أقدم الوثائق المكتوبة في بلاد الرافدين التي عثر عليها حتى اليوم تتكوّن إجمالاً من أربع مجموعات رئيسة من الألواح الطينية التي كانت تُستخدم بمثابة الورق في البلاد. وأقدمها ، وقد أُكتشفت في مدينة الوركاء السومرية (ومن ثمة اسم ألواح الوركاء الذي أُطلق عليها) وكذلك في مدينة كيش الأكدية ، ترقى الى نحو سنة ٣٠٠٠ق.م. ولدينا من الأسباب الوجيهة ما يحدونا الى الاعتقـاد انها قريبـة جداً من تاريخ « اختراع » الكتابة.

وقد عُثر على قطع من الثانية في الـوركاء أيضـاً بعد نحـو قرن ، وكـذلك في الشمال بالقرب من كيش ، وبخاصة في موقع جمدة نصر.

أما القسم المستخرَج من أور في الجنوب ، والذي يدعى « ألواح أور » فيرقى الى نحـو سنة ٢٧٠٠ق.م. ، والقسم المكتشَف في فـاره (وفي أبـو الصـلابيـخ)

في بلاد أكد يرقى الى نحو سنة ٢٦٠٠ق.م. وهذه جميعها مراحل للتطور الأول الذي طرأ على الكتابة المسمارية.

		I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
نجمة	1								
أرض. تربة	2								
رجل	3								
المثلث العاني : المرأة	4								
الجبل	5								
المرأة + الجبل = أَمَة	6								
رأس إنسان	7								
الفم	8								
قطعة خبز	9								
الفم + خبز = أَكَل	10								
جدول ماء	11								
الفم + الماء = شربَ	12								
الرِجل	13								
الطير	14								
السمكة	15								
رأس ثور	16								
رأس بقرة	17								
السنبلة	18								

تطوّر الكتابة المسمارية

ونلاحظ ان ألواح الوركاء كانت موجودة في داخل حصن المعبد الكبير في هذه المدينة ، وان هذه القطع تكوّن بوضوح تقارير للحركة المالية ، مع تفاصيل توضيحية عنها. وهذا ما يحدونا الى التفكير في ان هذه الكتابة قد رتّبت قبل كل شيء لتخليد عمليات اقتصادية عديدة ومعقدة تتمحور حول المعبد المذكور الذي كان المالك والموزّع الوحيد أو الرئيس لنتاجات العمل في البلاد.

إن مستودعات جمدة نصر وأور تكاد تتكون من مجاميع مماثلة ، باستثناء عدد صغير من الرقم الخاصة بالعلامات وكانت معدّة بوضوح أولاً لتعليم الكتبة وتدريبهم واستعمالهم. ومنذ سنة ٢٦٠٠ق.م. (الكتابات الملكية الأولى ووثائق أدبية في فاره) امتد استعمال الكتابة الى مضامير أخرى. وبعبارة أخرى ، ان كتابة بلاد الرافدين نشأت ظاهرياً عن احتياجات الاقتصاد والادارة وضروراتها ، قبل أن يكون ذلك بدوافع أخرى ، كأن تكون دينية مثلاً.

شكل الحروف وأساليب تأديتها

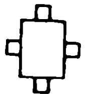
كان أسلوب تأدية الحروف في أولى مراحل تكوينها على شكل خطوط منحوتة على الحجر أو مجرورة بمسامير دقيقة على ألواح الطين الطري ، وذلك قبل أن تصبح فيما بعد « مسمارية ». وكانت تتم عمليات تجفيف ألواح الطين بعد كتابتها تحت أشعة الشمس ، وفي أحوال أخرى كان يتم شيّها بالنار.

وتشكل هذه التخطيطات مجموعات بسيطة عادة ، ويمثّل عدد كبير منها رسوماً لأشياء يسهل التعرف إليها : رؤوس أو أجزاء من جسم الانسان أو حيوانات مختلفة ، ونباتات ، وأدوات ، أو صور جانبية لتضاريس الأرض. ان إيجازها وهيئتها هما حسب نهج تلك التي كانت تمارس في البلاد ، منذ نهاية الألف الرابع ق.م. ، سواء على الخزف أو على الاختام المنقوشة.

هناك فئة أخرى من علامات تكاد تكون هندسية او اعتباطية ، ولا نستطيع أن نميّز نموذجاً لها في الواقع ، وهي تقدّم أشكالاً من قطع حجرية أو طينية ، صنعت

اتفاقاً واستعملت لتسهيل الحسابات . ولنا منها مجموعات آثارية : فهناك مثلاً نوع من قرص سطحها مؤشر بصليب للاشارة الى وحدات أو جماعات من الأبقار مثلوها بشكل دائرة مقسومة بخط مزدوج قطري بزاوية مستقيمة ، وهي تشير في الـواقع الى خروف .

وهناك مجمل أخير للحروف ، قد يكون أكبر أهمية بالعدد ، يبدو لنا لغزاً مطبقاً من حيث أصوله . ولا عجب في ذلك بالنظر الى نحو خمسة آلاف سنة تفصلنا عنها . وهذا شأن العدد ٦٣١ من لائحة الرسوم التي وضعها فالكنشتين .



وقد تمّ تشخيص نحو خُمس هذه الحروف ، حتى بين الفئتين الأخيرتين ، بوساطة اختبارات تجريبية متنوعة ، وربطها بأشكال محوّرة أحدث عهداً ومألوفة عند علماء الآشوريات . وهذا ما يتيح لنا في الأقل ان « نفهمها » منفـردة حتى في أقدم صيغها .

وقد وضع العالم فالكنشتين عام ١٩٣٦ جدولا للحروف في مراحلها الأولى من الكتـابة « المسمـارية » وذلـك في مؤلفه الـرئيس المعنون « النصـوص القديمـة من الوركاء » . وفي « لائحة رسومه » يعدّد ١٨٩١ منها ، فضلاً عن ٤٩ للأرقام . ولكنـه لا يولي اعتبـاراً سوى الى الـرقم التي عثر عليهـا في الوركـاء وجمـدة نصـر أو في فاره ، وذلك قبل سنة ١٩٣٢ . وينبغي أن نضيف اليها الرقم المكتشفة في أور التي نشرت أيضاً سنة ١٩٣٥ ــ ١٩٣٦ ، ولا سيما جميع الرقم التي اكتشفت منـذ ذلـك الوقت ، خـاصة في الـوركاء ذاتهـا حيث تم استخراج مئـات منها في كـل

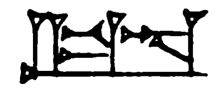
من مواسم الحفريات (وكلها نحو ثلاثين موسماً) . وحتى اليوم لم يجر ، أو في الأقل لم ينشر ، إحصاء كامل لعددها الكلي ، ولا سيما عدد العلامات الجديدة للكتابة التي وجدت فيها . وحسب ظني ان المنقبين الألمان من برلين ، الذين يواصلون دراسة مجمل هذه الوثائق ، يعدون منها كلياً وبصورة إجمالية نحو ١٥٠٠ علامة مميزة .

وقد طرأ تطور شكلي على هذه العلامات من جراء العادة التي اتخذت سريعاً (منذ نحو سنة ٢٩٠٠) في استبدال الكتابة على الطين بالضغط بوساطة قصبة يُبرى طرفها ليس على شكل حد مسنون ، بل على شكل حد مائل . فكانت هذه الأداة لدى تطبيقها على الطين برفق تطبع فيه كل مرة خطاً كان فيه الجزء الذي يبدأ بالضغط عليه يتّسع قليلاً ، فيحصل له شكل شبيه بمسمار .

إن هذه الطريقة التي أدت الى تحوير الخطوط المنحنية الى مستقيمة وقادت حتماً الى هيئة أكثر تقدماً ألغت سريعاً كل ما كان باقياً من « الواقعي » في الخطوط الأولى للأشكال الصورية ، وجعلت من كل حرف شيئاً قائماً بذاته ، أي محض علامة وكأنها مجردة ، نطلق عليها تسمية « الكتابة الرمزية » .[1] وقد امتدت هذه الهيئة الى جميع الحروف وتواصلت حتى نحو الثلث الأخير من الألف الثالث ، ولعبت الدوافع الدلالية أو غيرها دورها في هذه الفترة ، ولا سيما تقريبات شكلية متعمدة لعلامات مركّبة تشير الى حقائق قريبة أو متخيّلة ، مثل الشيْطان : اودوغ . ومذ ذاك تحدرت مادة الكتابة تقريباً ، دون ان تتعرض سوى الى تطور لابد منه في الكتابة القديمة ، حسب مراكز الاستنساخ ومدارس الكتبة ، لاسيما جنوبي بلاد الرافدين (بابل) وشماليها (بلاد آشور) .



أو شبح الموت : كديم



(١) هناك اختلاف آخر ، حسب ظني ، على الصعيد الدلالي هذه المرة ، هو ان الصورة ترجع بنوع مباشر أكثر الى حقيقة مادية تمثّلها بنوع مباشر أو غير مباشر ، في حين ان الرمز يعيد فرضياً الى مجموعة دلالية مكوّنة حول هذا الشيء . فحينما نتكلم عن النموذج العام للكتابة ، يمكننا تسميتها « صورية » طالما ان الحروف لا علاقة لها بالطريقة الصوتية وان الأمر يتعلق بكتابة أشياء وليس بكتابة كلمات .

أسلوب الكتابة ونظام الخط

إن هذه الثقافة تشابه ثقافات شعوب من أصول عرقية أخرى حية وجدت خلال تطور التاريخ والعصور وسط ظروف متشابهة ، وكانت ذات حضارة راقية واقتصادياتها مزدهرة بتعقيد ظاهر. وعلى الرغم من تقاليدها الغنية ذات التاريخ المتوارث ، وتراثها الغني بعلامات ورموز وموضوعات ، فانها لم تبحث ولم تتوصل الى التدوين ومعرفة الكتابة. ومن هؤلاء كانت حالة شعوب أو جماعات الأنكا. وبعكس هؤلاء ، فقد تمكن سكان بلاد الرافدين من تجاوز الخطوة المهمة الجديدة. فما هي هذه الخطوة ، وكيف بلغوها ؟

أعتقد ان بعضاً من المؤرخين أو الآثاريين يستخدمون لفظة « الكتابة » بكثير من الخفة والسرعة حالما يجدون أمامهم تخطيطات معقدة بكفاية بحيث لا تكون من قبيل المصادفة ، أو رسوماً متعمدة بوضوح ، ومن ثمة يعتقدون انها تحمل بلاغات. وهكذا فقد تحدّثوا عن « الكتابة الميكاليتيكية » في شمال غربي فرنسا (برتانيا). فإذا كان حقاً للكلمات معنى « واضح » ـ وهذا ما يبدو ان الناس ينسونه أو ينفونه أكثر فأكثر في أيامنا ، إن لم يكن علناً ففي الأقل في الواقع ـ فلكي يكون ثمة كتابة ، لا يكفي أن يكون فيها « بلاغ » ، أي تعبير عن الفكرة أو الشعور. كما انه لا يكفي ثمة صراخ ، ليكون كلام ، وإلا لكان كل فن تشكيلي كتابة ، ولوقعنا في نوع من الارتباك. ينبغي أن يكون ثمة نظام لنقل وتثبيت كل البلاغات ، وبعبارة أخرى يجب أن تتوفر مجموعة منظمة ومرتبة من علامات أو رموز بوساطتها يستطيع مستخدموها أن يجسّدوا ويثبتوا بوضوح « كل » ما يفكرون فيه أو يشعرون به أو يعرفون التعبير عنه.

لذا ، حينما استخرجت أولى الرقم المكتشفة في الوركاء سنة ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩ ، والتي ظهر انها تعود الى نهاية الألف الرابع ، تمكن العلماء أن يشاهدوا فيها عدداً كبيراً من « علامات » ، وقد نقلت بانتظام ووضعت في صلة مع أرقام تعرب بنوع واضح عن عمليات حسابية ، كان لابد أن يشعروا بانهم ليسوا إزاء بعض

أمثلة نموذجية من اقتراحات متعمدة لفكرة أو إرادة ، مع إيجازات الفن التشكيلي وحدها ، بل إزاء الشهادات الأولى « لكتابة » أصيلة .

يبقى السؤال أن نعرف الى أي مدى كان لهم الحق في ذلك ، أي كيف تكوّن نظام الخط هذا وكيف كان يعمل ؟ هل كان حقاً يقدّم بدفعة واحدة ، في حالته الأولى ، الميزات الخاصة بالكتابة في المعنى الكامل للكلمة ؟

يبدو ان علماء الآشوريات أعطوا هذا السؤال رداً إيجابياً ، بوعي أو بغير وعي . وحتى حينما يتداولون فيما بينهم عن اختراع الكتابة المسمارية ، نشعر وكأنهم يقدمونها أو يرونها كشيء دقيق ونهائي وكظهور بدفعة واحدة ، مثل النار أو المحرّك الانفجاري . وإذا هم يسلّمون ــ ولدى معظمهم معنى كافٍ للتاريخ لكي لا يستبعدوا ذلك ــ بتطوّر وتقدّم ، ليس في علم قراءة النصوص القديمة حسب ، بل في استخدام العلامات أيضاً ، فانهم يتصرفون وكأن مثل هذا الحدث (ولم أسمعهم قط يحدّدونه بوضوح) كان ثانوياً محضاً دون أن يمس أبداً جوهر الكتابة حقاً .

بودّي أن أظهر ههنا ان الأمر ليس كذلك ، وان بين أقدم الوثائق « المسمارية » وبين تلك التي عثر عليها نحو ٥٠٠ سنة بعد ذلك وما يليها من الوثائق الأخرى ، تطوراً عميقاً أوجزته بعنوان : « من المفكّرة الى الكتابة » . فعليّ إذن أن أحلّل بصورة مقتضبة المراحل الثلاث الكبيرة لهذا التقدم : ١ ــ الكتابة في المرحلة الصورية . ٢ ــ النظام الصوتي . ٣ ــ الكتابة بالمعنى الحرفي .

الكتابة الصورية

هناك أمر معروف جداً وهو اننا لا نكاد نستطيع حل رموز الرقم المكتشفة في الوركاء وجمدة نصر ورقم أور ، وأقل منها بكثير رقم فاره ، باستثناء بعض وثائق أو مقاطع أكثر وضوحاً ، علينا أن نفصلها بدقة ونقابلها ، بمساعدة تخمينات واختبارات ، لكي نستقي منها معطيات متواضعة وغير أكيدة عن العمليات الحسابية

المدوّنة عليها. إنما يمكننا فهم نظام الأرقام وحده ، وذلك لأن تفاصيلها غالباً ما تكون مؤشرة سطراً فسطراً ثم تأتي مجموعة في الأخير. فإذا أعاين على وجه لوح وجود عشرة أنصاف دائرة موزّعة هنا وهناك ، وعلى اللوح صورة دائرة كاملة ، وإذا تأكدت هذه الملاحظة بملاحظات أخرى متوازية وبتحقيقات أخرى عديدة ، أدركت عندئذ ان نصف الدائرة يشير الى وحدة ، والدائرة الى عشرة ، وهكذا دواليك. أما العلامات المرسومة بعد الأرقام ، منعزلة كانت أو مجموعة ، فان الأمر يختلف معها. فحتى إذا شخصناها فردياً ـ وهذا شأن خُمس منها تقريباً ، كما قلت سابقاً ـ وإذا استخلصنا بالنتيجة بعض مفاهيم عما أراد الكاتب أن يشير اليه برسمها ، فان مجمل معناها يكاد يفلت منا دائماً.

إن طابع الألواح العام الذي يشير الى انها مختصرات لعمليات حسابية ولتوزيع الأموال ، يحدونا الى التفكير في ان كل رقم كان يدل على كمية متناسبة من نتاج خاص ، موزّع بين ، أو مجبي من ، أو من قِبل شخص أو مجموعة. ولكن بين العلامات المؤشرة ، ما الذي يقوم بدور الشيء ، والشخص ، والمستحصِل أو المعطي ؟ ماذا يشير هل ثمة تحصيل أَمْ تسليم ؟

لنأخذ حالة لوح جمدة نصر (فالكنشتين : النصوص القديمة من الوركاء ، رقم ٥٨٥ ، ٥ : ٢ و ٤) حيث الرسم الذي يلي رقم الوحدة هو صورة المثلث العاني الذي نعلم انه يشير الى « المرأة » (انظر ص (٩٧) ، عدد ٤). ولكن هل هذه المرأة هي موضوع العملية المباشر أو غير المباشر ، أو فاعلها ؟ وهل يشير الرقم « واحد » إليها أَمْ الى النتاج المنقول ؟ على أية حال فان اللوح لا يقول لنا كل شيء بهاتين العلامتين. فهو يفترض معرفة صفة ما لا يذكره (موضوع ، مباشر أو غير مباشر ، أو فاعل العملية) ، ومعنى النقل المسجّل. اننا أمام نموذج للمعضلة الرئيسة الأولى التي تستعصي على الحل والتي يطرحها علينا كل من هذه الألواح القديمة تقريباً. لذا تتعذر علينا قراءتها. لماذا ؟

ذلك لأن العلامات المذكورة ما تزال في المرحلة الأولى من الكتابة : انها رموز

صورية ، أي ان كلاً منها يعبّر عن الشيء الذي يرسمه ويخططه ويثيره مباشرة : فرأس ثور(ص[٩٧]، رقم ١٦)؟يشير الى ثور ، وأنصاف الدوائر الثلاثة العليا بشبه مثلث (رقم ٥) تشير الى صورة جانبية « للجبل » ، والسنبلة (رقم ١٨) تشير الى « الحبوب » ، الخ . . . ومثل هذه الكتابة تأتي مباشرة من عروض الفن التشكيلي ، وهي « تنقل » ، حسب طريقتها ، أشياء مادية وحقائق خارج الذهن.

إلا ان الأمور لا تتوقف عند هذا الحد. وكما هو الشأن في الفن التشكيلي ، فان رسماً بوسعه أن يلهم أكثر بكثير مما يمثّل : شجرة توحي بالغابة ، ويد تشير الى عمل الانسان كله. وفي هذا النموذج من الخط ، بوسع الصورة أن توحي ليس بشيء آخر تحتويه العلامة المستخدمة مادياً حسب ، بل ان مثل هذا التوسع ضروري. وإذا ليس في حوزتنا لتثبيت الفكرة سوى تخطيطات لأشياء واضحة ومخصصة بكفاية ، فسيلزمنا منها مبدئياً عدد مماثل لما نعرفه ونريد التعبير عنه من الحقائق المختلفة الخارجة عن الذهن (واحد للثور ، وواحد للبقرة ، وواحد للعجل ، وواحد للجاموس ، الخ . . .). وهكذا سيلزمنا نظرياً آلاف منها. وفي هذه الحالة فان معرفة مثل هذه الكتابة واستعمالها سيتجاوزان ، لا أقول القوى البشرية ، بل الاستعمال الواقعي الذي يريد الانسان أن يستخدمها له.

وفي سبيل تقليص عدد الصور الرمزية بنوع معقول (والعدد ١٥٠٠ الذي قدمته سابقاً يبقى عدداً معبّراً رغم ضآلته النسبية) ، علينا أن نضبط بعض الأساليب والمهارات ، أو ننقلها من استخدامات الفن التشكيلي. فقبل كل شيء بوسع الرمز الصوري ، فضلاً عن الشيء الأول الذي « يرسمه » ، ان يرتبط بحقائق أخرى متعلقة بهذا الشيء ذاته بإجراءات ذهنية ترتكز نوعاً ما على الواقع ، أو تكون من الأمور المتفق عليها والمعروفة والمستخدمة تماماً في تمثيلات الفن : فالصور الرمزية للجبل ستذكّر أيضاً بالبلدان الغريبة التي هي ، في بلاد الرافدين ، محدودة شرقاً وشمالاً بسلاسل جبلية ،والسنبلة ستذكّر بالعمل الزراعي كله.

وكان هذا الامتداد أمراً لابد منه لاسيما ان عدداً من هذه الحقائق لا يمكن تصويرها مباشرة. كيف تكون الصور الجانبية للزراعة ؟ وكيف يمكن رسم القوة أو الهمجية أو المجزرة أو الهلع أو الطغيان إلا مثلاً بتقديم أسد بتخطيطه أو رأسه او مخلبه ؟ وكيف يمكن إعطاء فكرة أفضل عن أفعال مثل « ذهبَ » أو « مشى » أو « وقفَ » إلا بالعلامة التي تُبرز الجزء من الجسد الذي يشترك أساساً في هذه النشاطات كلها : الرجل (أنظر ص (٩٧) رقم ١٣) ؟

وفي الحالات التي فيها تكون مثل هذه المشاركات للصور والأفكار متعذرة الاستعمال أو مفرطة في الغموض ، كان بوسع الناس أن يحلوا المشكلة بنوعٍ آخر ، أي بالتجائهم الى ممارسات أخرى من الفن التصويري : بتركيب لوحات صغيرة مثلاً ، بمساعدة علامات كثيرة مجتمعة. فهكذا ، لكي لا نتكلم إلا عن التطبيقات البدائية لهذه الطريقة ، كانوا يضيفون صورة الماء الى صورة العين للاشارة الى الدموع ، والى صورة الفم للاشارة الى الشرب (رقم ١٢). وإذا استبدل الماء ، في هذه الحالة الأخيرة ، بالخبز ، فذلك يشير الى « الأكل » (رقم ١٠). وإذا أضافوا الى تخطيط المحراث ما يدل على الخشب ، فكانوا يذكّرون رأساً بآلة الحراثة هذه (وكانت في الأول مصنوعة من خشب). أما إذا رافقوا الأداة بعلامة رجل ، فكانوا يشيرون بذلك الى الشخص الذي يدير المحراث : المزارع ، الفلاح ، وهكذا دواليك. والبرهان على ان مثل هذه الأساليب ، باجتماع علامات للحصول على معنى أدق أو أكثر تعقيداً ، تأتي أولاً من استخدامات الفن التشكيلي ، هو ان نظام الصورة الرمزية في اللوحة كلها كان أولاً وظل دون اختلاف مدة طويلة ، كما جاء في المشاهد المرسومة أو المنقوشة أو المصبوغة.

فالكتابة الصورية تمد جذورها إذن في ممارسات او أشكال الفن التشكيلي. إنما الفرق الوحيد ، ولكنه فرق جذري وكافٍ ليكون ثمة « تغيير نوعي » فلا يتوقف الأمر من بعد على فن بل على كتابة ، هو إرادة متعمدة وواضحة لمدلول هو في آنٍ واحد أكثر تعمياً وأكثر تمييزاً ، وبالنتيجة فهو تنظيم حقيقي. فتقديم العلامات يتخذ

شكلاً موحداً أكثر ما أمكن ، وليس من بعد متروكاً لحرية الفنان ، وجدول العلامات منظم ، كما نرى ذلك في اللوائح التي وضعها الكتبة لاستعمالهم. ويبدو انهم حتى لقد قننوا المعاني المختلفة الممكنة لصورة رمزية عينها ، وقلصوها على عدد قليل يحدّدها بكفاية : فعلامة الرجل ، التي قد تذكّر بشيء آخر أيضاً ، ابتداء من هذا العضو ، تخصصت لبعض نماذج من المفاهيم التي سيرد ذكرها في موضع لاحق. وقد عمّموا استعمال « لوحات العلامات » التي أوضحوا معانيها : فمثلاً تخطيط المرأة المرفق بتخطيط الجبل (ص(٩٧) رقم ٦)؟ للاشارة ليس الى الجبلية ، ولا الى « الغريبة » ، ولا حتى الى « تلك العائدة من عند الغرباء » ، بل الى « المرأة المعادة من عند الغرباء » كغنيمة حرب ، أو بعبارة أخرى « الأمة من الجنس المؤنث ».

ومع ذلك ، فإذا توصل الناس الى إرساء نظام خطي حقيقي يتوخى تجسيد الفكرة وتثبيتها ، فانهم لم يحصلوا في نهاية الأمر إلا على ما بوسعنا تسميته بـ « كتابة الأشياء ». فان ما تعنيه هذه الصورة الرمزية هو « شيء » دوماً ، كما يفكر فيه الانسان وكما يدخل في مجمل تركيبي من الرؤيات والخواطر والتوفيقات ، ولكنه « شيء » دوماً وحتماً ، كما هو الشأن في تمثيلات الفن. لذا ، وكما في هذه الأخيرة ، فان مثل هذه اللوحات يمكن أن يفهمها كل من ينظر اليها ، بغض النظر عن الكلام الملفوظ الذي يسمعه أو يتكلمه. فحينما يرى المرء علامة الخبز والماء في علامة الفم ، يدرك على الفور ان الأمر يتوقف على « الأكل » و « الشرب ». فاليوم أيضاً ، حينما يرى فرنسي أو ألماني أو إيطالي أو عراقي اعلاناً فيه يد تؤشر بسبابتها الى اليسار أو الى اليمين ، يفهمون حالاً انه يجب السير في ذلك الاتجاه ، مهما كانت لغة التعبير عن هذا المفهوم.

إن إدراكاً مباشراً وشاملاً مثل هذا يشكّل بالتأكيد فائدة كبيرة. إلا ان هذه الفائدة يقابلها عائق كبير ، وهو ان طاقة المعنى الكامنة في مثل هذا النظام هي طاقة بدائية ضئيلة. فإذا كانت « الأشياء » وحدها ــ ولنقل « الجواهر » حسب التعبير

الارسطوطالي ـ هي قابلة للتمثيل بتصوير مباشر أو غير مباشر لكل منها بوساطة تخطيط ثابت وراسخ مثلها ، فكيف السبيل الى الاشارة الى « الاعراض » ، أي الى حركات الأشياء في تحركها بالذات ، والى العلاقات بين الأشياء ، كالتملّك والسببية والتوافق والغائية ، الخ . . . والى التفاصيل العديدة التي تحيط بها والتي تحدّدها واقعياً ، كما نراها بالفعل ؟ فمثلاً حينما لا يتوقف الأمر على « فعل السير » بحد ذاته ، وهو مفهوم غامض في ذاته ، بل على ان الشخص الذي بإزائي والذي أوجّه اليه الكلام الآن ، إذا لا يمشي فهو مستعد ليفعل ذلك : « هل ستسير » ؟ ان اللغة وحدها ، بكلماتها ، قادرة على التعبير كلياً عن الطريقة التي نرى بها الواقع : بكلماتها « الكاملة » للاشارة الى الأشياء ، أي الى « الجواهر » ، وبكلماتها « الجوفاء » للاشارة الى ملابساتها والى « الاعراض ». إلا ان الكتابة الصورية ليست « كتابة كلمات ».

ولأن الكتابة الصورية ناقصة وبدائية على صعيد المعنى وعاجزة عن التعبير عن حالة واقعية بكاملها وعن وصفها ونقلها ، إنما تستطيع أن تستخلص منها الموضوعات المادية والمعطيات الجوهرية ، لذا فهي لا تقدر مطلقاً أن تقوم تجاه « القارىء » بدور المعلم الذي يكشف له بدقة حقيقةً لم يكن يعلمها. إنما تستطيع أن تذكّره بحدث أو بسلسلة من أحداث قد اطلع على تفاصيلها الدقيقة من مصدر آخر. فمهما كدّستُ من الرموز الصورية واستخدمتُها بكل ما في نظامها من الغنى ، لن أتوصل الى أمر أفضل ما لم أضع ، عند الحديث ، « الكلمات التامة » في المقدمة ، ولا شيء آخر ، أو ما لم أنظم لوحة صغيرة ، على غرار « دليل » ازتيكي.

مشى ، جبل ، اشترى ، خبز ، امرأة : ليست سوى تخطيط مصفّى ، ومعطياته الوحيدة الأكيدة هي ان الأمر يتوقف على المشي والجبل والشراء والخبز والمرأة. ولكن مَنْ هو الذي يمشي ؟ ومَنْ يشتري ؟ ومتى ؟ وكم من الحقائق تدخل

في الموضوع ؟ فهل الجبل هو نقطة الانطلاق أَمْ هدف المشي ؟ وهل المرأة ، مثل الخبز ، هي موضوع الشراء أو مستلمته أو مصدره ، الخ . . . ؟ وبالعكس ، إذا كنت أنا الذي عشت مغامرة سفر في القسم الجبلي من البلاد ، وخلال هذا السفر استحصلت ، عن طريق المقايضة ، خبزاً خاصاً أو عدة خبزات، في سبيل جلبه لامرأتي ، فان هذه الكلمات الخمس كان من شأنها أن تكفي لتذكيري بكل شيء ، في حالة تعرّضي لنسيانها ، أو غياب بعض عناصرها عني .

لذا فان الكتابة « المسمارية » في طورها الأول « الصوري » لم تكن وما كان بوسعها أن تكون سوى « مفكّرة » .

المرحلة الصوتية

لكي تصبح الكتابة قادرة ، ليس على تثبيت الأحداث حسب ، بل على نقل الفكرة ، وليس على التذكير بالمعروف حسب ، بل على تعليم المجهول ، كان يكفي ربطها بما يشكّل أكمل أداة لتحليل الواقع ونقله بوساطة الانسان : اللغة المحكية . ولكن منذ عهد « ألواح جمدة نصر » ، أي بعد نحو قرن واحد من إيضاح الكتابة الصورية ، جاء اكتشاف آخر فوضع سكان بلاد الرافدين القدامى في موقع يتسنى لهم معه اجتياز هذه الخطوة الحاسمة قُدُماً .

من البديهي اننا لا نعرف الذين قاموا بهذه الخطوة ولا ظروفها . إنما المعطى الوحيد الذي في حوزتنا ، وهو ذو أهمية كبيرة ، هو ورود ثلاث صور رمزية معبّرة جداً على أحد الألواح المذكورة (فالكنشتين رقم ٦٣٦ ، ٢ : ١) . ولنا من الأسباب ما يحدونا الى تأويل الصورتين الأوليين كالاسم التقليدي للإله الأكبر لدى السومريين : انليل (ويعني اسمه رب ــ « جو ») ، وقد كتب هنا « ليل ــ ان » ، وتتبعه علامة تمثّل « السهم » . لكن هذه العلامة ، في الكتابة الكلاسيكية ، وقد جعلت مسمارية وتقرأ « تي » ، تستخدم عامة للاشارة الى « الحياة » ، وهو اسم مرادف له في السومرية . ومن جهة أخرى ، في تقليد أسماء

الاعلام في بلاد الرافدين (حيث تأتي أسماء الاعلام في الأغلب كهتافات تقوية مثل هذا : الإله ـ الفلاني ـ هو ـ عوني. الألوهة ـ الفلانية ـ ولدتني ، الخ . . .) تستخدم لفظة الحياة مرفقة باسم إلهي لشيء اعتيادي جداً. انطلاقاً من هذا ، نستنتج ان الأسماء الثلاثة المذكورة كان لابد انها تمثّل اسم علم من نوع معروف ، مثل : انليل ـ يحيي.

من هنا نستخلص ثلاث نتائج ذات مؤدى واسع :

١ ـ إن اللغة الكامنة في « ألواح جمدة نصر » ، ومن أرجح الاحتمال في ألواح الوركاء أيضاً (وهي تسبقها رأساً ، في الموقع عينه ، دون أن يكون بينها قطيعة ثقافية) هي السومرية ، بما ان في السومرية وحدها يمكن وجود تماثل الأصوات بين « تي » : السهم ، و « تي » : الحياة.

٢ ـ نتيجة لذلك ، يجب أن نضع لحساب السومريين اكتشاف وإيضاح الكتابة الأولى. وهذا أمر لا يدعو الى الاستغراب ، بالنظر الى الفكرة التي تكوّنت لدينا عنهم.

٣ ـ أخيراً ، بعد هذا الاكتشاف الأول بقرن واحد على أكثر تقدير ، تمَّ اكتشاف آخر ، قد يكون أكثر أهمية ، هو اكتشاف الطريقة الصوتية.

من المحتمل ان الطريقة الصوتية لم تكن أولاً سوى أسلوب جديد يرمي الى معالجة التحديدات الدلالية التي تلازم الكتابة الصورية. فاستطاع تماثل الأصوات الجاري في اللغة السومرية أن يلهم فكرة استعمال صورة رمزية للاشارة

ليس الى الغرض الذي تمثّله بنوع مباشر أو غير مباشر ، بـل الى غرض آخـر كان اسمه مماثلاً صوتياً أو قريباً[٢]، كما هو الشأن في ألغازنا الرمزية . .

هذا لا يمنع من ان استخدام الصورة الرمزية للسهم « تي » للاشارة الى شيء آخر يسمى هو أيضاً « تي » : الحياة ، كان يعني قطع العلاقة الأولى لهذه العلامة بشيءٍ ما (السهم) للتوقف عند الصوت : تي ، أي عنـد شيء ليس من صعيد الحقيقة الخارجة عن الذهن ، بل من صعيد اللغة المحكية وحدها ، أي شيء أكثر شمولاً .

فإذا كانت علامة السهم بصفتها صورة رمـزية ، لا تستـطيع الاشـارة إلا الى الشيء ـ السهم ، ومؤقتاً ، بصفة فكرة رمزية ، الى مجموعـة غنية من أشيـاء يمكن أن تثيرها (مثلاً : السلاح ، الرماية ، الصيد، الخ . . .) فان نبرة « تي » تشير بدقة الى هذا الصوت حيثما وجد في الكلام المحكي ، وسيمكن استعماله ، دون العودة الى غرض مادي ، للاشارة فقط الى هذه الكلمة أو الى هذا الجزء من الكلمة (مثلاً لكتابة تي ـ جي : نوع من الطبل) . فليست العلامة من بعد صورة رمزية أو فكرة رمزية : انها لا «ترسم » أو لا تمثل شيئاً من بعد ، بل هي صـوت رمزي يذكّر بحدث ويدوّنه . والطريقة الكتابية لم تعد كتابة أشياء ، بل كتابة كلمات . وهي لا تنقل الفكرة وحدها من بعد، بل الكلام واللغة . وبهذه الصفة، إذا لزم من الآن معرفة لغة ذاك الذي كتب لنفهمه ، فهي في الأقل قادرة على تثبيت كل ما يعبّر عنه الكلام

---

(٢) في هذا الصدد ، يمكن سرد ما يوازيه في عصرنا واستمده من ذكريات ت . غيرشمان في كتابه : « عالم آثار رغماً عني » (ص ١١٦) حيث يقول : « كان « قاسم » رجل ثقة للمنقبين في سوسا الايرانية ، وهو لا يعرف القراءة والكتابة . ومع ذلك فقد قدّم لي كل يوم حساباته التي سجلها على طريقته ، على دفتر وبصورة غريبة جداً . فمثلاً للاشارة الى اللحم ، رسم صورة اذن ، لان اسم اللحم هو « كوشت » بالفارسية ولا يمكن رسمه ، واسم الاذن هو « كوش » ومن السهل رسمها . كذلك الشأن مع الحليب « شير » الذي تمثله مخالب أسد على دفتر قاسم، لأن هذا الحيوان يدعى أيضاً «شير» . واللبن يدعى «ماست»، فصوّره بالقمر «ما»، وهكذا . . . ففي بيئة ثقافية ذات تقليد مكتوب ، كان قاسم يعتبر هامشياً ومتخلفاً . ولكنه على طريقته عرف ان « يعيد اختراع » ليس الكتابة الرمزية حسب ، بل الطريقة الصوتية ، وحتى الـطريقة التي تـوجز اسم الشيء بمقطعه الأول .

المحكي ، وكما يعبّر عنه. انها لم تعد مخصصة للتذكير ، بل يمكنها ان تخبر وأن تعلّم ، وليست من بعد « مفكّرة » ، بل هي كتابة بالمعنى الكامل والخاص للكلمة.

ربما اننا نسرع بعض الشيء في مسيرتنا هذه ، وكأن اكتشاف الطريقة الصوتية وحدها قد غيرت بدفعة واحدة الكتابة الصورية الى كتابة صوتية في بلاد الرافدين ، مع ما يترتب على ذلك من النتائج. والبرهان على اننا لن نبلغ هذا الحد ، في عصر كانوا يعرفون أن يكتبوا صوتياً « انليل ـ يحيي » ، هو اننا إذا أفلحنا في قراءة بعض فئات من علامات مماثلة لـ « ان ـ ليل ـ تي) جاءت في رقم ذلك الزمان (جمدة نصر) ، فان الجزء الأكبر منها ما يزال غير مفهوم عندنا. لماذا ؟

ذلك لأنه في الواقع ، حينما جعل الناس للمرة الأولى صورة رمزية ذات صوت ، فعلى الأرجح انهم لم يكونوا واعين قط بانهم عثروا على اكتشاف قادر على إحداث ثورة في الكتابة. وإلا ، فماذا كانوا فعلوا ؟ أو ماذا كان عليهم أن يفعلوا حسب منطقنا الحاضر ؟ إذن لكانوا قبل كل شيء ألغوا الكتابة الصورية بحد ذاتها ، غير محتفظين للعلامات سوى بقيمتها الصوتية ، ولما احتفظوا ، بين هذه القيم ، حسب نهج صحيح ، إلا بتلك المستعملة حقاً في كل مكان ، أي بتلك التي هي ذات مقطع واحد ، وهي عديدة في السومرية ، على ما نعتقد. فإذا كان من السهل وجود استعمالات متواترة لعلامة الماء والانسان والأب والرفيق ، التي تلفظ بالترتيب : ا . لو . اد . تاب ، فاننا لا نرى كيف كانوا يستخدمون غالباً وبسهولة علامة الحمار : أَنشِي ، وعلامة الحدّاد : تيبيرا. وحتى لو استطاعوا بشيء من الحذاقة ، التي لم تكن لتنقصهم ، أن يذهبوا الى أبعد ، بإبعاد جميع القيم ذات المقطع الواحد التي كانت بتجانس أصواتها عرضة للاستعمال المزدوج ، واحتفظوا مثلاً بـ « دو » واحدة عوض دزينة منها أو أكثر ، لكانوا انتهوا ، بأقل من مائة علامة (كما ستكون الحال بعدئذ في قبرص) الى أبعد حد من التبسيط في الوضوح يمكن البلوغ إليه انطلاقاً من الكتابة الصورية من جهة ، ومن اللغة السومرية من جهة

أخرى ، أي الى كتابـة مقطعيـة ليس إلا . وإذا لم يتحقق هذا التقـدم الجذري ، كـما كـان من الممكن أن يتحقق نـظريـاً ، وذلـك منـذ العهــود الأولى من الألف الثالث ق.م . (ولن يتحقق أبداً بعد ذلك في تـاريخ الكتـابة المسمـارية الـطويل كله[3]» فذلك لأنهم ، كما قلت ، عدّوا الطريقة الصوتية كمجرد أسلوب متكامل خاص بتحسين الكتابة التي كانت مستعملة آنذاك ، أي الكتابة الصورية . لذلك فانهم استبقوا هذه الكتابة ، مع علاماتها ، للاشارة أولاً الى « أشياء » ، محتفظين لذواتهم ، لدى الحاجة ، بحق اللجوء الى طاقـاتها لـلاشارة أيضـاً الى الأصوات المتناسبة مع أسماء هذه الأشياء .

وظهرت من ذلك نتيجة مزدوجة . أولاً ، إذا استطاع استعمال القيم الصوتية أن يسهم في التنقيص من عدد العلامات ، التي نراهـا فعلاً تتنـاقص شيئاً فشيئـاً (لن يكون منها سوى نحو ٨٠٠ في فاره ، وبعد ذلك ستتحدد بنحو ٦٠٠ ، منها نحو ٤٠٠ مستعملة بنوع اعتيادي) ، فان الكتابة تعقدت ، بما ان كـل حرف ، مع الاحتفاظ بمعانيه الموضوعية (مشى ، وقف ، كان ثابتاً على قواعـده ، نقل ، بالنسبة الى الصورة الرمزية للرجل) ، اضطلع بالقيم الصوتية المتقابلة (فعـلامة الرجِل ذاتها يمكن أن تُقرأ « دو » : مشى ، « كَوب » : وقف ، « جين » : وقف ثابتاً على قواعده ، « توم » : نقل) ، وبذلك ضاعف طاقته الدلالية .

وكان السياق حاسماً في سبيل إدخال شيء من النظام واليقين في الارتباك الذي تسببـه هذه الكثـرة العدديـة . وكان بـوسعهم اللجوء أيضـاً الى مختلف الأساليب المساعِدة : فمثلاً ، بغض النظر عن « المصنِّفات » ، حينما كان يجب قراءة حرف بصورة صوتية وليس كعلامة لشيء ، وكان له من ثمة أكثر من قيمة واحدة ، كان

---

(٣) لقد توصلوا مرة واحدة في بلاد آشور ، في القرن التاسع عشر قبل الميلاد ، الى طريقة مقطعية تتكون من أقل من ١٢٠ علامة ، كلها صوتية ، مع قليل جداً من الأفكار الرمزية . إلا ان هـذا النظام الـذي استُخدم ، على علمنا ، في صعيد « الأوراق التجارية » ، ظل لفترة لا تتجاوز القرن الواحد ، دون أن يحظى بأصداء واسعة .

فكان بوسع كتابة ظلت كتابة صورية بالأساس أن توفر لنا أقصى حد من هذا الادراك : إدراك مجمل فحوى النص ، مع تمييز أوضح لبعض التفاصيل.

ويتقلص فيها اللجوء الى الكتابة الصوتية الى الحد الأدنى دوماً ، ونعتمد فيها أيضاً ، قبل كل شيء ، الى تسجيل « الألفاظ التامة » وحدها ، مع بعض المقاطع السابقة أو اللاحقة النادرة (مو. سي . لي ، ام . دي . ي) حيث ستُكتب بعدئذ ، بإظهار جميع الملابسات القواعدية : انكي ـ كي . ايسيمو. را . كو. مو. أن. نا . دي . ي : انكي (فاعل) لايسيمو (مجرور) وجه الكلام (حرفياً : صرخ : فعل في الشخص الثالث المفرد ، في الماضي ، مع اعادة منتظمة للمفعول : في الشخص الثالث المفرد أيضاً). فاننا لا نجد إذ ذاك سوى « الألفاظ التامة » : انكي.

مألوفاً عندنا من الآن : إذ نفهمها من الآن إجمالاً في غالبيتها العظمى . وهكذا ستكون في الأقل تفاصيل كل وثيقة واضحة لنا بكفاية ، في محتواها ، حتى إذا كان مجملها ومعناها الدقيق ما يزالان يتجاوزاننا بصورة استثنائية.

ومن جهة أخرى ، فقد تنوعت الوثائق : فلم تعد النصوص المدوّنة إدارية أو اقتصادية حسب ، بل كذلك كتابات الإهداء الملوكية ، ومنها تلك التي تكون نوعاً من الأدب الحقيقي : ترانيم وصلوات وأساطير وحكم ونصائح[4]. . . وبوسعنا ان نقرّب هذه الكتابات وهذا « الأدب » من قطع احدث عهداً من النموذج عينه أو الموضوع عينه ، وأحياناً من الفحوى ذاته . وهذا ما يتيح لنا في الأقل ان نتكهن أو نشعر بالمعنى ، وحتى أحياناً أن نفهمه بنوع لا بأس به . أما « الأوراق التجارية » فيسهل علينا إدراكها واحتواؤها بالنظر الى صيغتها المكررة والنظام الذي يشرف على كتابتها وهو لا يكاد يتغير ، وبالنظر الى القليل من « القواعد » التي تتضمنها.

---

(٤) ونجد فيها أيضاً استعمال نظام غريب جداً من التأشير يبدو لنا ، بمقارنته مع النظام الجاري ، وكأنه من النظام المرموز ، ولكن على أية حال ، يشير الى عمل مكثف من الايضاح ، باختيارات مدروسة وعلمية الى حد متفاوت ، وتختلف من « مدرسة » الى أخرى ، تستقي من ترسانة الحروف.

يترتب اختيار الأفضل من بينها ، وكان بوسع الكاتب أن يضيف إليه علامة أخرى ، صوتية هي أيضاً،لتوضيح هذه القيمة : فتخطيط الرِجل نفسه ، حينما تتبعه علامة « إن » كان يلفظ « جين » ، وحينما تسبقه علامة « كو » ، كأن يُقرأ « كوب ». . .

ونتيجة لهذا الوضع ، فقد ظلت الكتابة أساساً على ما كانت عليه في زمان اختراعها الأول في الوركاء ، أي بصورة مفكّرة. وإذ نجهل الظروف الدقيقة لمختلف العمليات المسجّلة على رقم جمدة نصر وأور ، نبقى دوماً عاجزين عن فهمها بكليتها ، وعن قراءتها ، بل لا نكاد نستشف مضمونها.

وسيكون هذا التقدم ملحوظاً أكثر في عهد فاره ، وذلك لأسباب عديدة.أولاً لأن تكوين هذه العلامات اقترب ، في نحو سنة ٢٦٠٠ ، من ذلك الذي سيكون ايسيموكو. دي : انكي ايسيمو صرخ. والاشارة الوحيدة الى دور كل من هذين الشخصين هو موقعهما في الجملة : الفاعل في البداية ، دون أن يكون ثمة ما يوضح لنا زمان وصيغ الفعل الذي يرد في النهاية دوماً. ان الأمر ما يزال أساساً من نظام « المفكّرة » : فالمعاهدات و « الأوراق التجارية » تكتفي بتسجيل العناصر الأساسية للمعاملات المعنية ، لكي تحفظ ذكرها وقيمتها ، ولا شيء يميز سيرها الكامل سوى الأطراف المعنية. ليس فقط هذا. فان الكتابات الملوكية أيضاً كانت تشكّل محاضر تذكّر بإهداء أو بتقدمة ، كما ان تخطيطات القطع الأدبية كانت كذلك مخصصة بكل وضوح للتذكير بتلاوة نص كانت نسخة أو نسخ عديدة منه منتشرة بكاملها في التقاليد الشفهية.

وكان هذا بالفعل النقص الجذري للكتابة المسمارية ، حيث لم يكن بوسعها أن تثبت وتنقل كل ما كانت اللغة المحكية تعبّره عن الأشياء ، وكما تعبّره ، لأنها ما تزال واهية الارتباط باللغة المحلية.

الكتابة بمعناها التام

في سبيل البلوغ الى هذه المرحلة ، كان يجب انجاز هذا التزاوج بين الكتابة والكلام ، وذلك بتنمية الكتابة الصوتية. ومما سهّل هذا التقدم في نهاية الأمر، هو وجود واستعمال اللغة السامية ، بجانب السومرية ، في بلاد الرافدين، خلال النصف الأول من الألف الثالث ، واضطرار الناس الى نقلها وتثبيتها هي أيضاً ، وبالطبع مع الرموز الصورية ـ الصوتية التي اخترعها السومريون للغتهم الخاصة. فلم يكن الجوار وحده وامتزاج الشعوب يضعان على المسرح كتبة وأشخاصاً يحملون أسماء اعلام سامية ويمثلون في التقارير الخاصة بالأموال أو المعاهدات ، بل كان التناضح المتبادل بين الثقافات يظهر بالاقتراضات اللغوية ، كما كان الأمر متوقعاً : فالنتاجات الغريبة تحتفظ باسمها عادة في الوسط الجديد حيث تم تبنّيها. وكان لابد من إيلاء صيغة صوتية لهذه التسميات السامية التي اجتازت الى اللغة السومرية ، مثل « رَكّابو » الذي كتب « را ـ كابا » : رسول (حرفياً خيّال) ، ومثل « شومو » الذي كتب « سو ـ مي » أو قُلِبَ أحياناً فصار « مي ـ سو » ، في أور : ثوم ، و « سا ـ خي ـ لي » عوض « سخلو » : خرِف ، في عهد أور الأول وفي فاره. وبعد ذلك بقليل ، أي في نحو سنة ٢٤٠٠ ، « تَمخَرو » الذي كُتب « دم ـ خا ـ را » : مجابهة. وكذلك أسماء الاعلام السامية ، مثل « ي ـ لوم ـ قور ـ اد ، لي ـ شوم ، ي ـ پو ـ اور ـ ايل و پو ـ ابي ، الذي طالما قرأناه خطأ « سوب. اد ». فهناك الجزء الأول من الكلمة وحده قد جعل صوتياً ، وعلامة ـ الشيء حفظت للجزء الثاني منها. وهذا أسلوب سيصبح اعتيادياً.

إلا ان اللغة السامية ستتغلب أكثر فأكثر على اللغة السومرية في الاستعمال اليومي ، حتى انها ستصبح لغة الدولة الرسمية في عهد الامبراطورية الأكدية (نحو سنة ٢٣٤٠ ـ ٢١٦٠). فان أدباً باللغة السامية بدأ عندئذ بالظهور ، على الرغم من اننا لا نملك عن هذا الأدب سوى أجزاء صغيرة وغير واضحة أحياناً. وإذا كان الطابع الثابت دوماً للألفاظ السومرية (التامة منها والجوفاء) يتوافق جيداً

مع استخدام الرموز الصورية القديمة ، فكان من الصعب تمثيلها دوماً وفي كل مكان في المظهر غير المتغير عينه، بمقدار ما كانوا يتمنون اداء نص سالم بوضوح. فان مظهر « الألفـاظ التامـة » فيه ، في الأقـل الأهم منها ، كـان يتغير دومـاً حسب دورهـا في الجملة.

لذا فكان لزاماً على الكتابة ان « تلتصق » أكثر فأكثر باللغة المحكية ، بالسامية أولاً ، وكذلك بالسومرية ، بما اننا نرى ، في غروب الألف الثالث ــ وقد يكـون ذلك بالضبط لأن اللغة المنازعة أو المائتة كان يجب تثبيتها ، لعدم وجـود تقليد شفهي ـ ان جميع المقاطع السابقة والمضافة واللاحقـة الضروريـة لتوضيـح اللغة المحكيـة تُسجَّل تدريجياً «الألفاظ التامة».

معروف حسب ، بل على تعليم ما هو جديد : فالقـطع الأدبية والـدينية الـطويلة بالسومرية المدعوة « اسطوانات كوديا » (نحو سنة ٢١٣٠) ، وتشمل الأولى منها (آ) ٨٠٠ سطر ، والثانية (ب) ٥٥٠ سطراً ، هي قابلة الفهم تماماً بذاتها ، دون عودة الى التقليد الشفهي ، ودون حاجة الى نسخ أكثر وضوحاً ، وفضلاً عن ذلك غير موجودة.

من الآن ، يمكننا القول ان الكتابة في بلاد الرافدين ، بعد وجود دام أكثر من ٥٠٠ سنة ، فضلاً عن بضعة قرون أخرى لكي تستقر تماماً ، بلغت الى أكمل حالة لها : انها مترسمة على اللغة ، وحتى على لغات عديدة (السومرية والأكـدية وكذلك الايبلاوية والعيـلامية ، وعن قـريب الحوريـة والحثية ، ولهجـات أخرى من آسيا الصغرى ، والاورارتية. . .).وبفضل طاقاتهـا الصوتيـة التي استُخدمت بكاملها ، أخذت تؤدي بوضوح كل ما بوسع اللغة المحكية أن تعبّر عنه ، وبقدر ما تعبّر عنه بجلاء وكمال. انها كتابة حقيقية ، بالمعنى التام والواضح لهذه الكلمة ، ولم تعد الآن مجرد « مفكّرة ».

ولكنها ستحتفظ بآثار عميقة عن هذه الحالة البدائية والناقصة. ولا مجال هنا

للدخول في تفاصيل هذه الآثار ، وإلا لتطلّب الأمر منا تفكيك ميكانيكية الكتابة المسمارية « الكلاسيكية » المعقدة الى الغاية.

ونكتفي بالاشارة الى نقطتين. أولاً ان هذه الكتابة لم تبلغ أبداً ، كما قلنا ، الى نهاية تطورها المنطقية ، أي الى النظام المقطعي الكامل. فهي لم تتخلص قط من رموزها الصورية القديمة (ومن الأفضل أن ندعوها أفكاراً رمزية انطلاقاً من الزمان الذي فيه لا يتيح لنا تثبيت الحروف من بعد أن نرى فيها « رسوماً » لأي شيء كان[٥]) لصالح الرموز الصوتية وحدها. فيكاد كل من الاربعمائة علامة مسمارية المستعملة عادة يكون له قيمة مزدوجة أو قيم مزدوجة عديدة : كتابة رمزية (فهو يعني شيئاً ، كلمة ، مفهوماً ، إذا أردنا) وصوتية. هكذا فان علامة الجبل تشير الى « البلاد » (ماتو بالأكدية) ، الجبل (شادو) ، وكذلك الى فكرة الغزو والبلوغ (كشادو) ، وقد تُقرأ صوتياً : كور ، ماد ، لاد ، شاد ، وقد تتضمن أيضاً قيماً أخرى أكثر استثنائية.

إنما السياق هو الذي يتيح للقارىء في نهاية الأمر ان يختار القراءة الصحيحة. لذا ، ففي نظرتنا نحن الغرباء والبعيدين ، لا يُقرأ نص مسماري بيسر أبداً ، بل تُحَلّ رموزه. ويختلف تناوب الرموز الصوتية والفكرية فيه حسب العصور والاستعمال. ولكن من النادر ألا ترد بعض قراءات رمزية في أحسن نص مصوّت ، بل أحياناً تتغلب فيه هذه الأخيرة ، لا سيما في الأدب العلمي.

موجز الكلام ، لا ينبغي دوماً حل رموز نص حسب ، بل في سبيل القيام بهذه المهمة على أفضل وجه ، يترتب علينا ان نعرف اللغة جيداً ، وكذلك السياق العام للوثائق التي ندرسها. من ثمة الصعوبة الكبيرة والتردد في ترجمة القطع التي هي جديدة تماماً ، دون نسخ أخرى ودون متوازيات. يجب علينا أن نكون قد عرفنا ،

---

(٥) بمقدار ما تشمل هذه الأفكار الرمزية كلمات سومرية في العهد الكلاسيكي ، يفضّل علماء الأشوريات التكلم عن « رموز سومرية ».

ولو قليلاً ، لكي نفهم جيداً ، ولا سيما بالنسبة الينا. لأن المثقفين المحليين كانوا يعلمون حقاً دخائل الأمور ، بفضل التقليد الحي الذي فيه كانوا ينشأون وينمون. لذا فان الكتابة المسمارية قد احتفظت بشيء من المساوىء التي كانت فيها حينما لم تكن تُستَخدم بعد إلا للتذكير.

لنذهب الى أبعد. في نحو القرن الخامس عشر (على أبعد حد) ، في بلاد فينيقية ، ــ وقد يكون ذلك بتأثير متفاوت في العمق من الكتابة المسمارية ــ حينما ضبطت الأبجدية ، وتحقق هذا الاكتمال الأخير الذي به أُعيدت الكتابة الى عدد مقلّص جداً من علامات مشتركة تتناسب تماماً مع الأصوات الأساسية (والممكنة) للغة ، يعلم الجميع انهم امتنعوا من الاحتفاظ بحروف للاشارة الى شيء آخر ما عدا الحروف الصحيحة ، تاركين للقارىء ، الذي يفترض انه يعرف اللغة وميكانيكيتها ، ان يعوّض فيها عن حروف العلة.[6] هنا أيضاً ، لم يكن النص المكتوب يذكر كل شيء ، وكان يتصرف دوما في هذه النقطة مثل مفكّرة. وسوف نضطر الى انتظار مطلع الألف الأول قبل الميلاد وتدخّل الاغريق الذين أضافوا الى الأبجدية التي اقترضوها من الفينيقيين علامات العلة ، لكي نرى التوقف النهائي لمسيرة الكتابة التي وصلت مذ ذاك ، بفضلهم ، الى ملء نضجها وكمالها.

---

(٦) وتلعب هذه الحروف عادة دوراً ثانوياً في النظام المعجمي والقواعدي في اللغات السامية ، حيث تكون جميع العناصر المهمة مركّبة أساساً من حروف صحيحة (طالع فيفريه ، تاريخ الكتابة ، ص ٢٠٨).

الفصل الثالث

الكتابة وسيلة للاستدلال والتقدم في المعرفة

من أقوى الاحتمالات ان السومريين هم الذين اخترعوا النظام الكتابي الأول المعروف في تاريخنا ، أي الكتابة المسمارية ، التي استنبطوها في نحو سنة ٣٠٠٠ في بلاد الرافدين السفلى. ليس لدينا برهان قاطع على أسبقية هذا الاكتشاف. ولا يمكن استخدام مثل هذا البرهان في التاريخ ، حيث « المعاينة غير المباشرة » وحدها تلعب دوراً مهماً ، وذلك باللجوء الى شهادات ، تكون أقل قوة وتضافراً بقدر ما ترد الينا من زمان أبعد. إلا أن لدينا مجموعة صلبة من الاحتمالات. وهناك احتمال آخر يجب اضافته الى جميع الاحتمالات الوجيهة التي تمّ جمعها ، ويبدو انه لم يحظَ حتى الآن باعتبار كبير : انه الأثر الحاسم المدهش والقوي الذي تمارسه هذه الكتابة ، وهي في حالتها الناشئة ، على البصر والذهنية ، وعلى ما بوسعنا تسميته بـ « المنطق » أو « الجدلية » والقوانين المشرفة على تقدم المعرفة ، لدى سكان بلاد الرافدين القدامى. وكأني بفكرهم قد طُبع بعمق باكتشافهم ذاته.

هناك عدد من وثائق ، تعرَّف إليها العلماء ودرسوها ، وهي توفر لنا اطلاعاً حسناً على مثل هذا التأثير. وإحدى هذه الوثائق مقنعة بصورة خاصة ، وهي جديرة بأن نتوقف عندها بعض الوقت ، ولو اننا سنضطر الى عدم استغلالها بعمق ههنا ، نظراً الى ضيق المجال والى الصعوبات التي يتعرض لها غير المختصين بعلم الآشوريات. وفي سبيل شرحها ، لن يسعنا تجنّب الاستدلال بالسومرية والأكدية ،

متحاشين التبحر قدر المستطاع. ان الأمر يتعلق بالجزء الأخير من « ملحمة الخلق » الشهيرة (نهاية اللوح ٦ ، من البيت ١٢٣ ، ولا سيما اللوح السابع كله) التي تعظّم وتطري ارتقاء الإله مردوخ الى السيادة العليا على الكون العلوي والسفلي. فبعد تتويجه ، يفترض أن يمنحه جوقُ الآلهة بأكمله « خمسين اسماً » ، معظمها بالسومرية ، وهي تمثّل خمسين امتيازاً يجعل منه مجموعُها شخصية فذة بين أقرانه.

ويتبع كلاً من هذه الأسماء نوع من الشرح ببضعة أبيات يوضح مؤدى الاسم. إلا انه من الواضح جداً ، حسب قناعة مثقفي البلاد القدماء ، ان هذه الشروح كانت محتواة في بعض المقاطع من «الاسم» المتطابق لها. فمثلاً ، حينما نقرأ في « الملحمة » (٧: ١ ــ ٢) ان مردوخ ، باسم « اساري »[1] كان يحدّد هكذا :

مانح الزراعة	شاريك ميرِشتي
مؤسس تخطيط (الحقول)	شا إصراتا اوكينّو
منتج (كل) خضار	موشِصّو اورقيتي

مثل هذا كان تركيب الجمل ذات القدسية ، وقد أظهره لنا هؤلاء المثقفون المذكورون في أحد « بحوثهم » الذي بقيت لنا منه نتف جميلة سنتخذها ههنا مثلاً ، وكانوا يستمدونه من المقاطع الثلاثة من اسم «اساري». ولكي نفهم هذه الطريقة وندخل في إحدى منظومات منطقهم وجدليتهم ، وهو أسلوب حققوه للتقدم في المعرفة ، من الضروري ان نذكّر أولاً بكلمات قليلة بماهية كتابتهم وكيف كانت تستخدم.

---

(١) لا ندري معنى هذا الاسم القديم. ونرى انه أحيانا يدخل ضمن تركيب اسم آخر لإله قديم من حاشية انكي / ايا. وقد استحوذ عليه مردوخ في زمانٍ لاحق.

نظام الكتابة

لقد ابتدأت الكتابة المسمارية إذن بالكتابة الصورية ، أي انها ، في اندفاعة التمثيلات المبسطة من الفن التزيُّني والنقشي ، صوّرت الأشياء أولاً بتخطيطها : صوراً ظلية للكل (السمكة ، صورة جانبية للجبال. . .) أو لجزء ذي معنى معبّر (المثلث العاني للمرأة ، النجمة للسماء. . .).

إن مثل هذا الأسلوب لا يمكن أن يقود الى بعيد : فحقائق قليلة يمكن تصويرها هكذا ، وعلى أية حال ، كان يقتضي عدد كبير من الرسوم لجعل النظام مستعملاً بنوع مرضٍ . لذا فقد حسّنوه بمختلف الأساليب.

أولاً ، وحسب استخدامات الفن التصويري دوماً ، شكلوا لوحات صغيرة كانت تعبّر تعبيراً أوفى من كلٍ من العناصر التي تكوّنها : الخبز والماء في الفم للتعبير عن الأكل والشرب ، المرأة المجاورة للجبل للتعبير عن « الغريبة »[٢]، بما ان بلاد الرافدين كانت منفصلة عن البلدان الأخرى المسكونة ، في الشمال والشرق ، بسلاسل من الجبال.

وكانت بعض من هذه اللوحات الصغيرة يتضمن عناصر مكررة يمكن أن تُستخدم نوعاً ما كعارضة أو « محدِّدة » أو « مصنِّفة » وان تربط الموضوع الذي تعيّنه بفئة دلالية محدّدة : الرجل للاشارة الى ان الأمر يتعلق بفاعل أو بدولة ، الخشب للاشارة الى الأشياء المصنوعة عادة من الخشب. وإذا كان الأول أمام محراث ، فيشير الى الفلاح ، والثاني الى آلة زراعية. . .

وكان بوسع الناس أيضاً ، وهي وسيلة استغلوها بنوع أوسع ، أن يغنوا المحتوى الدلالي للخطوط باللجوء الى صلة الأشياء ببعضها : في الطبيعة (الرِجل تذكر بمعنى السير وحالة الوقوف والرسوخ على القواعد والنقل. . .) ، أو في المخيّلة (بالمماثلة الرمزية أو كل صلة أخرى تنبثق من الفكرة) : نجمة السماء بالاشارة

---

(٢) أو بنوع أدق « المرأة التي جُلبت من بلاد غريبة كغنيمة حرب » ، أي « أمة ».

الى « الكائنات » الخارقة ، الآلهة ، التي يظنونها ساكنة في العلىٰ ، والأسد للاشارة الى الهيجان الخطر ، وقطعة حقل للاشارة الى الحدود والتربة والأرض وحتى الفضاء الجوفي وكذلك الموقع والمكان. . . وكان بوسع هذه العلامات أن تكون اعتباطية كلياً : مثل الدائرة التي يقطعها صليب والتي تشير الى الثيران ، وكانوا قد استنسخوها من قرص طينية قديمة موسومة بهذه الاشارة لتعداد القطعان.

بهذه الجوانب المتنوعة ، اكتسب كل حرف شيئاً من الغنى من مجموعة المعاني هذه ، الحالية منها والممكنة ، المستغلّة أو القابلة للاستغلال ، بحيث انه ، حتى حينما قلّص الاستعمال هذا الحقل سريعاً وظاهرياً ، إذ عيّن لكل واحد عدداً محدوداً وضئيلاً من المعاني الجارية ، فان مستخدمي هذه الكتابة الرمزية الأصلية احتفظوا حتى النهاية بامكانية تجاوز هذه الحدود ، فركّزوا ، في علامة واحدة وعينها ، مظهراً تاماً من الواقع ومجموعة كاملة من المعاني الملحقة به. فمثلاً علامة النجمة التي لم تكن تشير بعد في الكتابة الجارية إلا الى السماء والآلهة ، أمكن اتخاذها كعلامة تشير الى كل ما هو « فوق » و « أعلى » ، و « متسام ». فان مثقفي البلاد لم ينسوا أبداً هذه الطاقة الأصلية والأساسية الكامنة في كتابتهم ، حتى إذا كان المحرّرون والنساخ لا يفقهون معانيها.

كذلك فان الكتابة الرمزية الأولى ظلت دوماً مندمجة في الكتابة وغير منفصلة عنها ، حتى بعد اكتشاف النظام الصوتي للعلامات ، أي الوعي بأن كلاً منها لم يكن يعود في الكون الخارج عن الذهن الى الأشياء والمواضيع التي كان هو لها الصورة والرمز حسب ، بل كذلك ، في اللغة المحكية ، الى أسماء هذه الأشياء والى الكلمات التي يُعبَّر عن كل منها بمجموعة من أصوات. وفي اللغة الأصلية للكتابة ، أي السومرية ، من الممكن ، بل من الأرجح (ذلك لأن الأمر ليس بديهياً لدينا) ان هذه الكلمات كانت في معظمها ذات مقطع واحد. لذا فان القيمة الصوتية للعلامات تكاد تكون دوماً من هذا النظام (علة بسيطة ، علة + صحيح ، صحيح + علة ، علة بين صحيحين). وبمقدار ما يكون هذا نظام المقطع الواحد

البدائي في السومرية وهماً ، فمن الممكن أن نتصور ان « مخترعي » الطريقة الصوتية المذكورة قد احتفظوا في كل كلمة بالمقطع الأول وحده لإيلاء العلامة المتقابلة مؤداها الصوتي. وهذا ما نسميه بـ « اكروفوني ». [٣] مهما يكن من أمر ، فالمهم هي النتيجة الأساسية لمثل هذا الأسلوب : فان كلاً من الحروف المسمارية يتضمن مذ ذاك قيمة واحدة أو قيماً عديدة مقطعية ، وكل قيمة تمثّل الاسم السومري (أو مطلع الاسم) الذي كانت قد أشارت اليه مباشرة في البداية ، بمثابة أفكار رمزية ، والذي كانت ما تزال تشير إليه ، بما ان النظام الصوتي في هذه البلاد المحافظة الى حد كبير ، لم يخلق ثورة في الكتابة بتبسيطها كثيراً وردها الى المقاطع ، بل اتخذ وحفظ كدعم وكمساعد ، بل كصنو للكتابة الرمزية. فشكل السمكة لم يثر بعد هذا النوع من الحيوان حسب ، بل كذلك المجمل الصوتي « كو » الذي كان يشير إليه بالسومرية. وقرئت الرِجل تارة « دو » عند الاشارة الى السير ، وطورا « كوب » عند الاشارة الى حالة الوقوف ، و « جين » للتركيز الثابت على القواعد ، و « توم » للنقل. وكان استعمال هذه القيم الصوتية يقدّم وسيلة أكيدة ليس لكتابة الأسماء ذات المقطع الواحد الخاصة بالسومرية أو المقاطع العديدة حسب ، بل كذلك الأسماء التي هي من أصل غريب خاصة. فعوض كتابة « جين » ، كان بوسعهم فصل الكلمة وكتابة « جي ـ ان » ، و « ادامان » (عراك ، مناقشة) كان يمكن تهجئته وكتابة « ا. دا. مان » ، و « دام. كار » كان يستطيع ان يؤدي اسم « التاجر » من أصل غير سومري « دَمكَر ». ولكن لم يخطر قط على بال هؤلاء مخترعي الكتابة ومنظميها القدماء انه كان من الممكن الاستغناء من ثمة عن الكتابة الرمزية الجذرية التي كأنها تمثلت الى حد بعيد بفكرة التعبير الخطي ذاتها.

ومن هذا السجل الجديد والاضافي للمعنى ، نتج لكل حرف ، قبل كل شيء ، نوع من تعدّد الأصوات ، بمقدار ما كان قد اكتسب تعدداً نسبياً من القيم

---

(٣) طالع معنى اكروفوني في المعجم الملحق بهذا **الكتاب** (المترجم).

المقطعية ، على الصعيد الصوتي ، وبعودته كفكرة رمزية الى مجموعة من الأشياء ، كما رأينا سابقاً فيما يخص علامة الرجل : دو ، كوب ، جين ، توم . ومن جهة أخرى ، كان لابد من نوع من تماثل الأصوات بين مجمل الحروف ، بمقدار ما كان يتطابق صوتياً (أو بمقطعها الأول المفصول بطريقة اكروفونية) عدد من أسماء الحقائق التي إليها كانت ترجع هذه الحروف أولاً ، والتي إليها كانت تعيد دوماً. فان صوت « دو » مثلاً ، كان يتجاوب مع نحو اثنتي عشرة علامة مختلفة. إلا ان الأشياء التي تشير إليها كانت ذات أصوات مماثلة نوعاً ما ، إن لم نقل أسماء مماثلة : « رجل » ، صناعة ، كدس من الخرائب ، صدمة ، لطف ، تكلّم ، وغيرها ، كان يعبّر عنها بلفظة « دو » على حد سواء تقريباً. وحينما كانت هذه الحروف مفصولة بمعناها الكتابي الرمزي ، فانها كانت تمتزج كلها في السجل الصوتي. وهنا أيضاً قد خصصت الممارسة ، التي كانت تتغير حسب الأمكنة والأزمنة ، تعبير عدد غير محدود من القيم ببعض منها ، وكان النساخ يستخدمونها بنوع حصري. أما المثقفون فكانوا يستطيعون اللجوء دوماً الى أي منها واستبدال الواحدة بالأخرى بحرية في نظرياتهم ، كما سنرى ذلك في موضع لاحق.

اللغة المزدوجة ونتائجها

إن ثمة معطى آخر رئيساً لعب دوراً مهماً في تكوين الكتابة وتثبيتها ، وعلينا الآن أن نشير الى أهميته : انها ازدواجية اللغة الأساسية في الحضارة التي كان يعبّر عنها هذا النظام الكتابي الذي اشتُق منْ روافد وتكافل ثقافتين أصليتين تواجدتا ، منذ الألف الرابع ، في بلاد الرافدين الجنوبية : انهم السومريون من جهة ، ومن جهة أخرى هؤلاء الساميون الذين ندعوهم الأكديين. كانت لغتاهما الخاصتان بعيدتين إحداهما عن الأخرى بُعد الصينية عن الفرنسية وإن بدا لنا مستخدموهما وكأنهم لم يقيموا وزناً لهذا الاختلاف ، بل استعملوهما ظاهرياً ليس كنظامين لغويين متنافرين ، بل كمجرد اختلافات متناسقة للغة واحدة بعينها. وهكذا فان المادة

الصوتية في اللغة السومرية كانت أقل غنى منها في اللغة السامية. وبينما كان عدد كبير من الكلمات السومرية ذات مقطع واحد ولا تتغير أياً كان دورها في الجملة ، كانت المفردات السامية ، وهي عادة ذات مقاطع عديدة ، تتغير حسب موقعها في الجملة ، مثل جميع اللغات التي لديها إعراب الاسم والفعل. وكانت السومرية أولاً هي اللغة الرسمية الوحيدة للادارة والدين والثقافة. ولكن سرعان ما نافستها اللغة الأكدية ثم احتلت موضعها. ولم تعد السومرية باقية ـ وستبقى حتى نهاية تاريخ البلاد ، الى عهد يسبق التاريخ الميلادي بقليل ـ إلا بين المثقفين ، كلغة علم ، كما كانت اللاتينية في الغرب في القرون الوسطى.

ولقد انعكست هذه الاختلافات والتحوّلات اللغوية على الكتابة ، التي خلقت للغة السومرية ، ولكن تغييرات مهمة طرأت عليها حينما اقتضى الأمر ان تتبناها اللغة الأكدية.

أولاً ، في سجل الكتابة الرمزية ، اغتنت كل علامة ، فضلاً عن مراجعها السومرية ، بمراجع متقابلة مع الأكدية. فعدا دو ، كوب ، جين ، توم ، امتدت علامة الرِجل الى ألفاظ أخرى هي : الاكو ، ايزوزّو ، كينو ، تابالو (مع جميع صيغها المعربة الكثيرة حسبما يقتضيه السياق : ايزّار : يقف ، توكان : تخيّم (انت) ، تقيم ، اوشاتبالو : سينقلون ، الخ . . .) كانت تشير في هذه اللغة أيضاً الى « مشى » ، « وقف » ، «كان مخيماً برسوخ على قواعده » ، و « حمل/ نقل/ ذهب ».

على الصعيد الصوتي ، ظلت القراءات الأولى (دو ، كوب ، جين ، توم) بالطبع نافذة المفعول ، ليس للنقل عن السومرية ، بل للنقل عن الأكدية أيضاً. إلا ان بعض العلامات قد تلقت قيماً جديدة مستمدة مما يتجاوب معها في اللغة الأكدية ، شأن القيم القديمة في اللغة السومرية. هكذا فان علامة الرأس التي كانت في السومرية « سَك » وكانت تُقرأ مقطعياً « سَك » ، اتخذت قيمة مقطعية جديدة « رِش » من الاسم الأكدي « رِش » : الرأس.

فحينما كانوا يريدون نقل لفظ اكدي ، كان بوسعهم دوماً اللجوء الى الكتابة الرمزية ، لا سيما بمقدار ما كان الأمر يتعلق بحقائق جارية وشهيرة ، كالانسان والملك والبيت. . . وإلا (وحتى في هذه الحالة ، حسب الظروف) كان ينبغي وجوباً سك المقاطع المتتابعة للكلمة الأكدية ، لوسمها بعدد مماثل لها من علامات مستعملة لقيمتها الصوتية وحدها. واحد أقدم أسماء الأشخاص الأكدية الذي وجدناه مكتوباً في نصوصنا هذه هو : .ايلوم ــ قوراد (وترجمته الآله هو مقدام) عبّر عنه برمز النجمة ، للاشارة الى الالة « ايلوم » ، ولتهجئة لقبه استعملوا قيمتين صوتيتين : قور + اد. ولكن بما ان تقطيع هذه الألفاظ يبقى اعتباطاً من الناحية النظرية (وإن تم تنظيمه خلال الأزمنة بكفاية باستعمال النساخ) فكان بامكاننا أيضاً جعله اي ــ لوم/ ايلوم قو ــ را ــ اد ، اي ــ لوم/ ايلوم ــ قو ــ راد ، وحتى للاشارة ، حسب اتفاق اعتيادي ، الى طول المقطع الأخير بتكرار العلامة الصوتية : اي ــ لوم/ ايلوم ــ قو ــ را ــ ا ــ اد ، الخ. . . وإزاء هذه الحرية النظرية لتجزئة المقاطع في الكلمات ، سيتصرف المثقفون أيضاً بحرية في استعمالهم الجدلي للكتابة.

ومن جهة أخرى ، فان الحروف المحسوبة على الطريقة الصوتية في اللغة السومرية ، لم تكن قادرة على التعبير عن دقائق اللغة الأكدية. فان الأكدية ، شأن اللغات السامية ، كانت تتضمن عدداً من الأصوات الخاصة التي تجهلها اللغة السومرية : سلسلة من الحروف الحنجرية وحروف الصفير والحروف المفخّمة الملفوظة برنّة خاصة. فبمواد اللغة السومرية ، لم يكن من الممكن اداء مثل هذه الأصوات إلا بنوع تقريبي ، إن لم نقل بنوع غامض. لذا يبدو ان الأكدية المكتوبة لا تشمل سوى حرفين حنجريين ، حرف ضعيف وآخر قوي. وتتكرر العلامات ذاتها لأداء حرف الصفير أو الصامت أو المفخّم : بي عوض بي وبي، اد عوض اد وات واط ، كو عوض كو ، وقو ، ساعوض سا ، زا وصا ، وهكذا مثلاً ، فان نفس العلامات كا + پا + دو كانت تستطيع ، من حيث المبدأ في الأقل ،

أن تشير الى ألفاظ أكدية تختلف فيما بينها كثيراً صوتياً ودلالياً ، مثل كاپادو (قذف) : كاباتو (صار ثقيلاً) ، كاپاتو (نجح). وإزاء كتابة خا + زو + و ، كان السياق وحده يفصل بين « خاصو » (غلّف) و « خازو » (اعترض). لأن السياق في مثل هذه الحالات كان حاسماً عادة ، وهذا ما كان يعوّض عن الغموض الكتابي ، فضلاً عن استعمالات النساخ التي كانت متغيرة حسب الأزمنة والأمكنة ، ولكنها كانت تنظم نوعاً ما استخدام الحروف وخواصها الصوتية.

وإذا كانت اللغة السومرية مسؤولة عن عدم الوضوح في اداء كثيرمن الحروف الأكدية ، فقد يُنسب الى اللغة الأكدية نوع من الغموض ، الحقيقي رغم كونه مقلّصاً ، في التعبير عن حروف العلة. فان اللغات السامية لا تولي هذه الحروف عامة سوى دور دلالي وقواعدي من الدرجة الثانية. وفضلاً عن ذلك ، وخلال تطور اللغة (طوال ثلاثة آلاف سنة) ، لقد تشوّه بعض من حروف العلة ، لا سيما في نهاية الكلمات ، أو صارت خرساء (صامتة). وهذا ما حدا النساخ الذين لم يكونوا قادرين في هذه الكتابة المقطعية على فصلها عن الحروف الصحيحة ، الى استخدام علامات كان فيها موضع الحرف الصامت يُشغَل بأي حرف علة يختارونه. فاستطاعت هذه الظواهر أن تدخل في القيمة الصوتية للعلامات الأكدية نوعاً من التذبذب في اللفظ ، ليس بين ي و او (e) حسب ، ويبدو ان التلفظ بينهما كان متقارباً جداً في اللغة الأكدية ، بل بين حروف العلة الأخرى أيضاً. لا يظهر ذلك كثيراً حينما يسبق حرف العلة الحرف الصحيح ، ولكن حينما يليه ، نجد هناك علامات تحيل على حد سواء على سو و سا ، على كا و كي ، وعلى تا و تو. وتزداد الحالة وروداً عند مجيء العلة بين حرفين صحيحين : «بال» يمكن أن يقرأ بول ، لوم : ليم ، ناك : نيك ، ماد : ميد ، مود. . .

ومع ذلك لا ينبغي أن نستنتج مما سبق ان كل علامة في هذه الكتابة الصعبة كانت موضع الشك والارتباك من حيث الحروف الصحيحة الصامتة ، وموضع اللامبالاة من حيث التلفظ ، وإلا لرفعنا من النظام كل تلفظ موحّد وكل دقة ،

وجعلناه هكذا ، إن لم نقل مستحيلاً ، فعلى أية حال غير مجدٍ تقريبـاً. في الحقيقة لقد بذل مستعملوه جل اهتمامهم ليبعدوا عنه كل غموض ، بمقدار ما ابتعد هذا النظام أكثر فأكثر من المعنى ، وصار قادراً ليس على تذكير قرائه بالفحـوى خسب بل على اطلاعهم على المجهول. لقد تمّ اختيار العلامـات وقيمها حسب الأمكنـة والعصور وحسب الأساليب الأدبية. وكان هناك استخدام جداول خاصة بعلامات رمزية ، وقد دار الكلام عنها فيما سبق ، واستخدام مؤشرات صوتية موضوعة قبل أو بعد علامة ذات قيم عديدة رمزية أ وصوتية للتوجيه نحو القيمة التي يفكّر فيها الناسخ ، فضلاً عن الأضواء التي يسلّطها عليها السياق حتماً : كل هذه العناصر مجتمعة كانت تزيل من الكتابة كل التباس تقريباً ، وتـوليها صحـة العبارة والمعنى الموحّد اللذين لولاهما لما قامت بدورها.

وهذا لا ينفي بالطبع ، من جراء أصول الكتابة وتكوينها وإغنائها ، امكانية دخول عدد من التعـديلات والتبـديلات فيهـا ، على صعيـد الأشياء المشـار إليها كما على صعيد الكلمات المعبّرة. لا شك ان الكتبة والنساخ ، عنـد كتابـة أو نقل نصوصهم ، كانوا يتجنبونها وفق الاستعمال. إلا ان المثقفين كان لهم كل المجـال للجوء إليها. وهذا بالضبط ما فعلوه ، بل استخلصوا من ذلك « منـطقاً » كـاملاً و « جدلية » ، كما سنقتنع من الأمر حينما نعود الى الوثيقـة التي هي موضـوع هذا البحث.

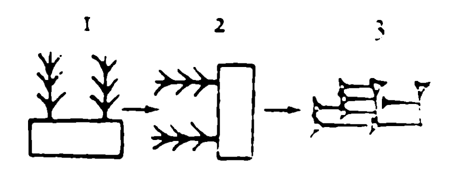
« الجدلية » في الخط والكتابة

قبـل كل شيء ، وفي ضـوء هذه المبـادىء والأسس ، نتـوصـل بسهـولـة الى ان نفهم كيف استـطاعوا أن يستخلصـوا من اسم « اساري » فحـوى البيتين اللذين يشرحانه ، كما رأينا سابقاً.

فلو اضـطر ناسـخٌ الى تحليل هـذا الاسم صوتيـاً لكي يكتبه ، لمـا قـطعـه إلا بالصورة والأسلوب التاليين : ا + سا × ري. اما « المثقف » الذي كان عليه

ان يحلله بأسلوب آخر ، ليس على صعيد الكتابة ، بل في الحقيقة وحسب منظوره (بما ان الاسم كان مماثلاً للشيء في فكره) ؛ فلم يكن مقيّداً بقوانين الاملاء . لأن المهم في نظره كان الفحوى الصوتي ، الحالي أو الممكن ، للاسم ، الذي كان كل مقطع فيه يمثّل كلمة سومرية ـ مثل جميع القيم المقطعية لحروف الكتابة ـ وما وراء هذه الكلمة ، حقيقة . فكان يفصل إذن كلمة « اساري » الى ا ـ سار ـ ري .

إن علامة « سار » التي كان تخطيطها الصوري يمثل سنبلتين على طول ثلم ـ جدول ، كانت في الكتابة الاعتيادية مخصصة لمعاني الخضار والبستان



فكان من المنتظر أن يجدوا فيها « الخضار » الوارد في نهاية البيتين المذكورين سابقاً . ولكنها كانت تحتفظ أيضاً ، من مجموعتها الدلالية بطاقة التذكير بكل ما يتعلق بعمل انتاج النباتات النافعة ، أي بكل عمل الزراعة والتشجير في حد ذاته (وهي كلمة « الزراعة » الواردة في أول البيتين) وفي نتائجه (الحبوب والقنب في البيت الثاني) . ان « سار » ذاته ، من جراء تعدد الأصوات في العلامات ، كان يمكن أن يُقرأ أيضاً « ما ٤ »[4]، وهي كلمة سومرية (وقد يُشار إليها بالتذكير بنمو النباتات وبخروجها من التراب) كانت تتجاوب مع الفعل الأكدي « أصو » : أخرجَ ، الذي يمثل في نهاية البيت الثاني بشكله « السببي » : الذي يُنبت ، الذي يُنتِج .

(٤) لتجنّب الالتباسات التي قد يسببها تماثل الأصوات في نقل العلامات المسمارية الى كتابتنا الخاصة ، قرر علماء الأشوريات اتفاقاً أن يلحقوا علامة بكل نقل ليوضحوا الحرف الذي تشير اليه . فسواء كانت علامة « صفر » (أي نقل محض : « ما » ، للاشارة الى حرف « التينة ») أو حركة حادة (مَا ، للاشارة الى مركب) أو حركة ثقيلة (مَا ، لعلامة الصندوق) ، أو اشارة عددية موضوعة بحجم أصغر تحت أو عن يمين النقل (ما٤ ، خرج ، ما٥ : طحن ، الخ . . .) . وليس لهذه العلامات الشكلية أي تأثير في اللفظ .

إن القيمة الأساسية والمركزية لحرف ا هي « الماء ». ويبدو ان المثقفين، باستدلال غير مباشر، لجأوا الى هذا « الماء » في تخطيطهم بشأن تقسيم الحقول، أعني حينما قطعوا ووزعوا الأرض، الأمر الذي كان يجري حتماً بالنظر الى القنوات والجداول، إذ بدون الري، كان يكتب الاخفاق لكل عمل زراعي في البلاد. لذلك، في « ا + سا + ري »، ا يشير الى تقسيم (الحقول) المذكور في البيت الأول.

ولم يكن مقطع « ري » بحد ذاته صالحاً للاستعمال في سياق شرح اسم « اساري ». ولكن بالنظر الى الطابع الثانوي لحروف العلة الذي شرحناه سابقاً، كان بوسعهم أن يستبدلوه بـ « را » او « رو ». وكان لهذا الأخير ما يعادله في الفعل الأكدي « شاراكو » المستعمل ههنا في بدء البيت الأول والذي يعني : أعطى (هدية). وكان « را » يتجاوب بتماثل الأصوات مع علامة أخرى تُقرأ عادة « دو » وهي تترجم فكرة « خلق »، وتظهر ههنا في مطلع البيت الثاني.

فهكذا إذن جميع « الألفاظ التامة »، أي جميع المفاهيم الداخلة ضمن شرح كلمة « اساري » في بيتين، كانت توجد في هذا الاسم الأخير، بشكل كلمات سومرية مذكورة بتفصيله الصوتي : أعطى (رو عوض ري)، وزراعة (سار)، أسس (را عوض ري)، تخطيط الحقل لغاية ري الأراضي الزراعية (ا)، خلق (را بقراءته دو)، حبوب (سار)، قنّب (سار)، نتاج (سار بقيمة ماء)، خضار (سار). وكانت هذه المفاهيم تشكل الاسم المذكور وتكوّن فيه جزءاً تاماً. فلا عجب إن استطاعوا أن يستخلصوا من اسم « اساري » تفاصيل الامتيازات التي كان يمنحها لمردوخ :

مانح الزراعة، مؤسس تخطيط (الحقول)،

خالق الحبوب والقنّب، منتج (كل) خضار

سنكون قد لاحظنا ان « الألفاظ التامة » التي تشير الى الحقائق هي وحدها تؤخذ هنا بعين الاعتبار. أما « الألفاظ الجوفاء » التي تشير الى العلاقات التي كانت

في الأكدية مؤشرة بالاعراب الاسمي أو الفعلي وباستعمال أدوات الجر أو العطف أو الضمائر ، فقد تُركت جانباً. وهذا ما يتطابق تماماً مع الحالة القديمة للكتابة المسمارية التي وصفناها سابقاً.

إن الأسطر المائة التي بقيت لنا في نتف من نوع من تحليل شرحي كان لابد انه بكامله يغطي على الأقل مجمل اللوح السابع من « ملحمة الخلق » ، تظهر لنا على ما يرام الى أي مدى كان المثقفون ، مؤلفو أو قراء هذا العمل (الذي يمكن تأريخه إجمالاً في نهاية الألف الثاني أو مطلع الألف الأول) مقتنعين من التماثل الكلي ، الحقيقي والجوهري ، بين امتيازات مردوخ وسلطاته المفصّلة في ألقابه ، وبين « الأسماء » المتقابلة التي أعطاها إياه مجمع الآلهة عند تتويجه. فكانوا يعتبرون أمراً واحداً منح « الأسماء » وهبة الحقائق المشمولة بهذه الأسماء. فقد جاء كل من الأسماء العشرين المتبقية في هذه النتف محللاً منطقياً، وذلك ليس حسب استعمال النساخ الى مقاطع حالية وقابلة ان توضع متجاورة ، بل الى مقاطع ممكنة ، وكان يكفي أن يستطيع المرء ، بنوع آخر ، أن يجدها في الاسم. وكان كل مقطع يؤخذ في قيمته الرمزية متجاوباً مع كلمة سومرية. وذلك سواء بذاته وكما كان مخصصاً تقليدياً على الصعيد الدلالي (كما رأينا اعلاه ان « سار » يعني الخضار) ، أو بقوة مجموعته الجذرية الدلالية (« سار » عينه يعني الزراعة والحبوب يقرأ ماء للانتاج ، « ري » «قرأ» «را» او « رو » بمعن أَسَّسَ وخَلَقَ) ، أو أخيراً كنتيجة استدلال غير مباشر ودقيق (ا تنطلق من « الماء » لتؤدي الى تخطيط الحقول كما كان يقتضيه توزيع ماء الري الى قنوات)، فان كلاً من هذه القيم كان يتجاوب مع المحتوى المقطعي لاحدى الألفاظ التي كان تعاقبها يشكل الشرح اللاهوتي « للاسم » المعني. وكانت مثل هذه المعادلات تبرهن بوضوح عن ان الألقاب العديدة التي كانت أسماء مردوخ تعترف بها له ، كانت في نظر هؤلاء المثقفين القدماء توجد حقاً وكأنها محتواة مادياً في الأسماء المذكورة.

فلا حاجة إذن الى الاكثار من أمثلة تشير الى ميكانيكية جدلية يكفي اننا قد حللنا سيرها. ولا حاجة كذلك الى سرد أعمال أخرى أو مجرد قطع من وثائق، دينية خاصة: اساطير، ترانيم، وغيرها، فضلاً عن «الشروح» حيث يظهر الأسلوب نفسه. وما أكثرها!...

ليس لنا شهادة واضحة عن هذا الأمر إلا منذ القرن السابع عشر قبل الميلاد: مقطع شهير للحكيم الخارق (اتراخاسيس)، وهي حكاية ميثولوجية طويلة تروي خلق الناس وإيضاح حالتهم، حتى بعد الطوفان وبدء «الزمان التاريخي». ولا يمكن فهمها ما لم ننظر إليها بحسب منظور الأشياء هذا، أي ان الكائنات تتمثّل كلياً بأسمائها المكتوبة، بحيث ان تحليل هذه الأسماء كان يتيح اكتشاف ومعرفة كل الغنى الكامن في الحقائق المسماة هكذا، وكأننا بذلك نفكّك ماكنة أو نشرّح حيواناً. ان لمثل هذا الشرح الذي رُبط هكذا بالكتابة في حالتها الأصلية، حظاً كبيراً في أن يكون ــ على درجات متفاوتة في الوضوح والوعي ــ قديماً قِدم الكتابة نفسها.

مفترضات هذا الشرح

عند التفكير، نتحقق من ان مثل هذه «الجدلية» التي كانت تتوقف على تحليل الكلمات المكتوبة للتقدم في معرفة الأشياء، كانت ترتكز على فرضية مزدوجة هي أيضاً بعيدة جداً عن رؤيتنا الخاصة للأشياء: مفهوم واقعي للاسم، أي لكلمة بصفتها المسمية والمؤشرة، وللمكتوب.

أما النقطة الأولى فمعروفة لدى جميع الذين تعاملوا مع حضارة بلاد الرافدين القديمة أو مع إحدى جاراتها أو تابعاتها. فنعرف منذ مدة طويلة ان الاسم لم يكن فيها، كما هو في نظرتنا الخاصة، ظاهرة عارضة أو مجرد عرض خارجي للشيء، أو نبرة صوت ومجرد ربط اعتباطي لصلة معنى بمجموعة أصوات. بل على النقيض من ذلك، فان هؤلاء الناس كانوا على يقين من ان للاسم مصدراً ليس في ذاك

الذي يسمي ، بل في الشيء المسمى ، وانه انبثاق من هذا الشيء لا ينفصل عنه ، أي انه مثل ظله أو نسخة منه أو ترجمة لطبيعته. حتى ان في نظرتهم ، « تلقّي اسم » والوجود (طبعاً بحسب التقديم والصفات التي يشير إليها **هذا الاسم) هما شيء** واحد. فقد ورد في البيتين الأولين من « ملحمة الخلق » :

حينما ، في العلى	لم تكن السماء قد سُميت (بعد)	
وفي الأسفل	لم تكن الأرض قد دُعيت باسم	

للاشارة الى العدم ، أي الى عدم وجود السماء والأرض ، في العلى والأسفل ، وهو مقطع يُسرد دوماً لتوضيح هذه الرؤية ، وقطعة من ملفّ ضخم لسنا بحاجة الى فتحه الآن. ان هذا المفهوم الواقعي للاعلام والألفاظ يتجلى بنوع فريد على الأقل في لائحة « أسماء » مردوخ مع شروحها ، بما ان كل تسمية هذا الإله كانت تتضمن ، مادياً نوعاً ما ، جميع السلطات مع الاستحقاقات والألقاب التي تحددها فيه ، وجمعها الخيالي لخمسين اسماً له وحده كان يضطر الناس ، ليس الى الاعتراف به كشخصية خارقة حسب ، حتى على الصعيد الإلهي ، بل يتيح لهم أن يكتسبوا عن هذه الشخصية معرفة عميقة ومفصّلة.

إن سياق لائحة الأسماء في الملحمة ذاتها يطلعنا بنوع أوضح ، في نهاية الأمر ، على مرجع القيمة الواقعية لكل من هذه الأسماء. فكانوا يظنون إن كلاً منها كان تعبيراً عن إرادة وقرار خاصين بالآلهة لصالح ذاك الذي تعطى له ، أي ان كل إله كان يوضح « مصير » مردوخ. ويضع النص هذين اللفظين في صلة شبه التماثل حينما يظهر الآلهة عازمين على تسمية مصائر مردوخ ، لكي يتسنى الابتهال إليه بما يقابلها من الأسماء المختلفة (ملحمة ٦ : ١٦٥ ــ). ان مفهوم المصير هذا ، وهو أساسي في رؤية بلاد الرافدين للأشياء ، كان يحدد في نهاية الأمر ، وكأن الآلهة يحسبون الأمر ويريدونه ، الطبيعة الخاصة بالكائنات ، أي قوامها مع ما يتضمنه

من التصرفات والنشاطات النوعية الخاصة ، كشيء لشريعة الوراثة ، ولو على صعيد آخر. وهذه « الطبيعة » هي التي كان تحليل الاسم يتيح استعادتها واختيارها ، إذ ان « الاسم » لم يكن سوى ترجمة « المصير » ، أو بعبارات أخرى التعبير الخاص والأصيل للطبيعة.

إلا ان الاسم أو الكلمة ، في هذه البلاد وبمقتضى طريقة الرؤية الواقعية ، لم يكن له ملء قيمته إلا بمقدار ما كان « مكتوباً ». ولا شك ان هذا كان السبب في ان مصائر الخلائق ، وهي نتائج قرارات الآلهة الحرة ، كانت غالباً ما تقدّم في الميثولوجيات المحلية مدوّنة على « لوح المصائر » الشهير الذي كان في حوزة الإله الأسمى شخصياً.

إننا لم نتكلم بكفاية أو ربما تجاهلنا أو أسأنا الحكم على « واقعية المكتوب » التي هي فرضية أخرى لمنطق بلاد الرافدين. إلا ان الأمر رئيسي وينبثق بجلاء من التفكير الصحيح الذي نجربه بشأن الطريقة الجدلية المذكورة أعلاه.

إن للكتابة عندنا ، وقد أصبحت أبجدية بكاملها ، أي مؤسسة على التحليل الصوتي للكلمة الذي يدفع بها حتى عناصرها التي لا يمكن تخفيضها ، مهمةً أولى هي ان « تثبت » مادياً ما ليس له ككلمة ملفوظة ، سوى وجود طارىء ، وكلفظ معني ، سوى حقيقة ذهنية وغير مجسدة. فالكتابة تتيح لنا قبل كل شيء إعطاء وجود موضوعي مستقل ودائم للكلام الذي يعبّر عن فكرتنا وعن رؤيتنا للأشياء. انها تتلاشى أمام الكلام وما يمثّله الكلام : فهي لا شيء بدونه ، ولا تضيف إليه شيئاً ، إلا المادية والدوام.

ولم يكن الأمر هكذا عند سكان بلاد الرافدين القدامى. لنتذكر ــ وهذا أمر ضروري بالنظر الى ما بيننا من الاختلافات في هذه النقطة وفي نقاط أخرى كثيرة ــ انهم لم يخلقوا كتابتهم حسب (وربما خلقوا « الكتابة » بذلك) ، بل ان المرحلة من هذه الكتابة ، أي الصيغة الأولى التي اتخذتها لدى ميلادها ، كانت « الكتابة

الصورية ». إلا ان الكتابة الصورية لم تكن « كتابة كلمات » ، إذ كانت تجهل كل نظام صوتي ، بل كانت « كتابة أشياء ». فكانت تنقل الأشياء رأساً بتخطيطات أو أشكال متفق عليها ، وكانت هي أيضاً أشياء ، بما انهم كانوا يتعرفون بها الى أشياء مادية ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وحتى بعد استنباط الطريقة الصوتية ، أي إمكانية تجريد هذه الرسوم من معناها الموضوعي للوصول الى فئة الأصوات وحدها التي كانت تشكل ملفوظ الشيء في اللغة الجارية ، فان النظام المسماري لم يترك قط عاداته الأصلية والأساسية في العودة المباشرة الى الأشياء. وهو لم ينس ان رموزه الصوتية كانت ، في نهاية الأمر رموزاً صورية مجردة ، لصالح القيمة الصوتية وحدها ولمحتواها الموضوعي ، وكان بوسعه ان يستعيدها في كل حين ، كما برهن « التحليل المنطقي » للأسماء عن ذلك.

لهذا كانت الكتابة ، في نظر « مثقفي » بلاد الرافدين القدامى ، جذرياً كتابة مادية وواقعية. فما كانوا يكتبونه لم يكن أولاً الكلمة أو الاسم الملفوظ للشيء ، بل كان الشيء ذاته مزوّداً باسم ، ولكن هذا الاسم لا يمكن فصله عن الشيء ، بل كان ممتزجاً فيه. وكان هذا الاسم المكتوب ، المماثل للشيء ، يشكل معطى مادياً وواقعياً ومتماسكاً يمكن تشبيهه بمادة يحتوي كل جزء فيها ، حتى الأصغر منها ، على طاقات المجموع ، كما ان لأصغر حبة من الملح جميع خواص الكتلة الكبيرة من الملح. لذا كان بوسع الناس استغلاله مثل الشيء نفسه ، أي فحصه وتحليله وتقليصه في عناصره والبلوغ نوعاً ما الى ان يستخلصوا منه كل ما كان يحتويه من واقعية الشيء وإمكانية إدراكه.

إن عمليات الفكر التي بها كانت تتم هذه التحليلات وهذه الفحوص وهذا التقدم في المعرفة ، وهذه الاستدلالات التي تتيح الاجتياز من الرمز السومري المكتوب ذاته الى معانٍ قريبة متنوعة كان تراكمها يغني معرفة صاحب الاسم ، هذه جميعها لا يمكننا قبولها وإدراكها والحكم على معقوليتها ، ما لم نضع ذاتنا في منظور الكتابة الواقعي ذاته. فان تعدد القيم في العلامات ، وتعدد المعاني فيها ، يرتقيان

حقاً الى الكتابة الصورية الأصلية ، كما ذكرنا ذلك ، والى الواجب الذي يحدونا الى ان نكوّن حول كل منها « مجموعة دلالية » ترتكز على الأشياء ذاتها وعلى علاقاتها المتبادلة ، حقيقية كانت أَمْ خيالية.

وحتى إذا انفصلت الكتابة بعد ذلك بكفاية عن هذه الواقعية ، وتشبثت باللغة فاستطاعت أن تصبح أداة للتداول أكثر نظرية يستخدمها الكتبة والنساخ عادة دون الرجوع الى الكتابة الصورية الأصلية ، فقد ظل عنها لدى المثقفين ، إن لم نقل الرؤية القديمة نفسها ، فعلى الأقل الذكرى والوعي (وقد غذّتهما الجداول واللوائح التي بقي لنا منها الشيء الكثير) بكتابة أشياء وإمكانية العودة الى واقعيتها الأولى ، والى طابعها الواقعي ذي المعاني العديدة الذي كان ، من خلال علامة واحدة وعينها ، يتيح الاجتياز من شيء الى آخر ، واستخلاص حقيقة من أخرى ، وإغناء معرفة شيء معينّ بتحليل اسمه المكتوب ، كما لاحظنا ذلك في تصرف مؤلفي لائحة « اسماء » مردوخ وشرّاحها.

أهمية هذا الشرح
في ذهنية بلاد الرافدين

إنه موضوع مملّ وجاف. ولكن من الضروري أن نتناوله ونحاول توفيق رؤيتنا مع مبادىء أساسية في بلاد الرافدين. ان المؤرخ المختص يشعر دوماً بعدم الارتياح وبالشك حينما يلاحظ ان البعض يظنون أو يدّعون بانهم يجدون ، في حضارة ترقى الى عهود بعيدة ، ظواهر ثقافية تؤخذ بالضبط بمعنى الظواهر التي لدينا ويمكن تطبيقها عليها. ويخيّل لي اننا خلال هذه الصفحات بدأنا نبرهن عن ان المفاهيم والممارسات التي كانت جارية في بابل كانت بعيدة كل البعد عما لدينا منها ، سواء فيما يخص الكتابة ومؤداها ، أو ما يخص علاقتها بالكلمات وفحواها والاستعمال الممكن للأسماء بغية توسيع وتعميق معرفة الأشياء المسماة. أما الا نعود قادرين على قبول هذه الجدلية ومفترضاتها ، فهذا شأن آخر. بيد انه لا ينبغي للمؤرخ الأريب

أن يصدر حكماً تقويمياً على الماضي الذي يستعيده : ما عليه إلا ان يعاينه ويحاول فهمه ، ليس حسب ركائزه الخاصة ، بل باعادة وضعه في زمانه وبيئته الخاصين به. ومهما ظهرت لنا رؤية الأشياء هذه غريبة وشاذة ، ومثل هذا التعامل مع الدلائل والمدلولات ، ومثل هذه العلاقات الواقعية والساذجة بين العلامات المكتوبة وبين الكلمات والأشياء ، فانها مع ذلك مترسخة في أصول الكتابة ذاتها ، ولذا فقد سادت مثلها في البلاد ، مندمجة في عقلانيتها وثقافتها ، وأثارت فيها ، حسب طريقتها على الرغم من كل غرابتها ، تقدماً حقيقياً للفكرة ، وانتشرت في كل موضع حول البلاد ، في الشرق الأدنى القديم ، حيث كان معناها ربما يتجاوزنا لو لم نكن قد اكتشفناه في مصدره.

ففي بلادها الأصلية ، تزوّدنا بحلول وأجوبة للعديد من الظواهر التي تكون غير مفهومة بل غير معقولة بدونها. فضلاً عن كل الميثولوجيا الخاصة بعلاقات الآلهة بالبشر ، وبأعماق تفكيرهم الخلّاق وأسرار **تصرفهم** تجاه خلائقهم. لنأخذ بكل بساطة القطاع الواسع الى الغاية للتفكير والممارسة ، وهما من الأرجح خاصان بهذه البلاد القديمة التي جدّت في تكوينها. وهذا ما أسميته بالعرافة الاستنتاجية التي جاءت عنها شهادات كثيرة في آلاف من الوثائق. ذلك لأنه كان على الآلهة ، حسب الفكرة التي كانت لدى عبادهم عنهم ، في سبيل خلق العالم والبشر يوماً فيوماً وتدبيرهم ، أن يحسبوا أولاً ويقرروا مصائر جميع الكائنات. وبعد إصدار هذه الأوامر ، كان عليهم أن يكتبوها ليولوها تجسيداً ودعاية وقوة ، وانهم ، من جهتهم ، باستخدامهم الرموز الكتابية والفكرية للأشياء التي كانت في طريقها الى الصيرورة والتي كانوا يخلقونها شيئاً فشيئاً ، كانوا يطبعون فيها « حرفية » قراراتهم بأمور شاذة وغير متوقعة في تقديمها أو في تطورها. وان كل مَنْ كان قد تعلّم النظام الذي كانوا يستخدمونه (وهو نقل حقيقي لنظام الكتابات المسمارية) ، أي القيمة المعبّرة في « علاماتهم الرمزية » المتجسدة في أشياء الكون ، كان بوسعه أن يحل

رموزها وان يقرأ فيها إرادة واضعيها المحتومة ، مدركاً ، مثلاً ، انه كان ينبغي توقّع العنف والهمجية والقدرة والمجزرة كل مرة رأى تدخّل « أسد » ، كما كانت كل نجمة تشير في الكتابة المسمارية الى شيء سماوي أو عالٍ . ـ فلأجل جميع هذه الأسباب المتناسقة والمتداخلة أصبحت العرافة الاستنتاجية ممكنة ومعقولة ، واستطاع الناس بعكوفهم عليها بكثافة واستمرارية أن ينموا بين « الرموز العرافية » وبين « فحواها الحقيقي » روابط منطقية ودقيقة وثابتة وشاملة وضرورية ، وأن يكتشفوا هكذا ، على مادة تبدو لنا تافهة ، الخطوط الأولى من ميكانيكية صارمة لبحث نظامي ولتحليل واستنتاج علاقات مفهومة بين الأشياء البعيدة مادياً والمعتبرة بغير أهمية بعضها لبعض . ولكن هذا النظام العرافي كله هو مجرد انعكاس « للجدلية الخطية » التي درسناها سابقاً ، وقد طبّقوها فقط ، بتنميتها ، على صعيد تفكير متمادّ على الكون كله الواقع تحت القمر .

فكان الأمر جديراً بان نتوقف قليلاً في تفكيك مثل هذه الآلية ، مهما ظهرت لنا في بادىء الأمر غريبة وشاذة . وانطلاقاً من حالة للأشياء أبعد ما تكون عن منظورنا ، قد بدأ وتأسس فيها نموّ موجّه الى ما سيصبح مفهومنا الخاص للعلم .

القسم الثالث

« العقل » :

النظم والذهنية

الفصل الأول

تفسير الأحلام

خلافاً لحضارات أخرى ، ومنها حضارة مصر الفرعونية ، لم يشغل الاعتراف بالقيمة العرافية للأحلام وممارساتها ودراستها في بلاد الرافدين القديمة سوى جزء متواضع من قطاع أوسع بكثير كان موضوعه يمتد الى الكون السفلي كله. ففي نظر أولئك الناس ، كان كل شيء في العالم يمتّ الى العرافة بصلة ، والأحلام مثل غيرها. لذا يبدو لي من النافع أن أبدأ بتقديم خطوط عريضة لهذه العرافة الشاملة. وسيكون من الأسهل ومن الأجدى أن نضع ضمنها تفسير الأحلام لديهم.

العـرافـة

إلا انه يستحيل الدخول حقاً الى طريقة نظرتهم الى هذه المادة دون أن نذكّر بكلمات وجيزة ببعض الثوابت الأساسية لأسلوب التفكير لديهم. كانـوا مقتنعين بان العالم حولهم لم يكن له علة وجوده في ذاته ، بل كان خاضعاً كلياً لقوى عليـا قد خلقته وهي تحكمه ، **أولاً لفائدتها** الخاصة. فكانوا يتصورون هؤلاء الآلهة على مثال البشر ، ولكنهم متفوقون جذرياً بمدة حياتهم التي لا حد لها ، وبذكائهم وقدرتهم التي تفوق ما لدينا الى ما لا نهاية. فكل شيء ههنا ، الكائنات والأحداث ، منوط بعملهم وبإرادتهم ويدخل ضمن نوع من المخطط العام الذي كان في عقلهم والذي يستحيل على البشر إدراكه كما هو ، إنما يكتشفون سيره يوماً فيوماً. فلا شيء مما نجهله عن الماضي والحاضر ، وبالطبع عن المستقبل ، يفلت عن معرفة الآلهـة

وعن قرارهم. إلا انه كان من الجائز لهم أن يكشفوه حسب هواهم للبشر : وهذا هو معنى العرافة كله.

كيف كان يجري مثل هذا الاعلام ؟ بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وكان النوع المباشر يتوقف على ان يكشف الآلهة دون مواربة ما كان لهم أن يقولوه. وليس لدينا سوى مثل أو مثلين من هذه الايحاءات العامة، والظاهر ان الآلهة كانوا يفضّلون استخدام وسيط وحيد لكي ينقلوا إليه سرهم ويكلّفوه بنشره. ويبدو انه كان من الممكن اختيار أي شخص كان، وبوساطة صلة سماعية أو نظرية، ومن الأفضل كلتيهما معاً، يتلقى من كائن فائق الطبيعة هذه الرسالة، سواء تعلقت بالماضي أو الحاضر ولا سيما بالمستقبل. وكان محتوى هذه الايحاءات غالباً واضحاً ومفهوماً مباشرة. ولكنه ربما كان أيضاً غامضاً يستوجب بعض الشرح المحفوظ للاختصاصيين. وهذا النموذج الأول من العرافة، الذي كان مثل الكلام المنسوخ والمباشر « من الفم الى الاذن »، بالنظر الى سياقه الخارق، يمكننا أن نسميه « العرافة الملهمة ». ولا يبدو منتشراً جداً، حسب معرفتنا، وكان أقل تعميماً ولا يقيّمه المثقفون ــ في بلاد الرافدين الخاصة ــ إذا استثنينا هذا العصر أو ذاك وهذه البيئة أو تلك.

أما النموذج الآخر من العرافة « غير المباشرة » التي ادعوها « العرافة الاستنتاجية » المقبولة بنوع أفضل بكثير، فإذا ما نظرنا إليها في النصوص العديدة التي بقيت لنا منها، وجدناها مقتصرة على نموذج من « الكلام المكتوب » : فالآلهة ما كانوا ينقلون بصوت مسموع ما يريدون قوله، بل كانوا يسجلونه خطياً ويودعونه كتابة لتقديمه للمتلقّين. وهذا ما يستوجب أحياناً بعض الشروح.

يجب ألا ننسى ان سكان بلاد الرافدين القدامى، الذين اخترعوا أقدم طريقة معروفة للكتابة في نحو سنة ٣٠٠٠، قد تأثروا بعمق وطُبعوا بهذا الاختراع الجديد. فليس لأن الكتابة ــ وهي تغيير عميق جداً ــ قد اجازتهم تحت نظام التقليد المكتوب حسب، بل كذلك لأن نظامهم الخطي الخاص قد تغلغل في مجرى تفكيرهم

وصاغه. وكانت هذه الكتابة في الأصل (وقد ظلت دوماً جزئياً نوعاً ما) كتابة صورية أساساً ، أي كانت تذكّر بالأشياء التي كان عليها أن تعبّر عنها برسوم تمثّلها : مباشرة (السنبلة للحبوب ، والمثلث العاني للمرأة) ، أو بصورة غير مباشرة (الرسم الجانبي للجبال للاشارة الى البلاد والى الغريب ، والرِجل للاشارة الى الوقوف والسير والذهاب . . .).وبالاجمال ، كانوا يمثّلون الأشياء بهذه الأشياء الأخرى التي كانت رسوماً أولية تشير هي ذاتها الى أشياء. ان هذه الطريقة أثرت في مخيلة سكان بلاد الرافدين القدامى ، وزوّدت « منطقهم » بعدد من المسارات الفكرية ، ومن بينها تلك التي عقلنت نموذجاً من العرافة.

لا شك ان أساس العرافة « الموضوعي » كان الملاحظة المتكررة لتتابع أحداث. فحينما كان ثمة حدث يسترعي الانتباه بطابعه المباغت ، ويسبق حدثاً آخر هو أيضاً طارىء وغير متوقع ، فكان الأول يُعَدّ حدثاً معلِناً (مخبراً) ، أية كانت صلتهما المتبادلة ، سواء أكانت حقيقة أمْ خيالية. فكان مثلاً بوسع ظاهرة جوية معيّنة وغير اعتيادية أن تكون فاتحة كارثة زراعية ، وكان ظهور مسخ دافعاً الى الخوف من مصيبة ، وكان تصرف غير اعتيادي لدى حيوان أو إنسان ينبىء بتغيير في حياتهم. وهنا تدخلت ميكانيكية الكتابة ، بمقدار ما عُدّت الظواهر المعلنة كأمور رتّبها أصحابها ، أي الآلهة ، للاشارة الى غيرها. انها أنواع من « صور رمزية إلهية » لنقل رسالة من العلى بشأن ما سيجري بعد ذلك.

وما ان ترسخ هذا النموذج من « التنبوء » ، حتى أنماه سكان بلاد الرافدين القدماء بنوع خارق ونظّموه. وقد يكون ذلك لأنه كان أكثر تلاؤماً مع عبقريتهم الدقيقة والمصنِّفة والعقلانية. وهكذا فقد تكوّن عندهم ، كما كان شأن الكتابة ، نوع من « قانون » موازٍ لقانون الكتابة ، بل مماثل لها هنا وهناك ، وبفضله كان الخبراء المطلعون على قيمة مختلف أنواع الكتابات الرمزية الإلهية ، يستطيعون أن يفكوا فيها بدقة وباتفاق رسالتها المتعلقة بالمستقبل (خلافاً لما لازم العرافة الملهمة

من الغموض والارتباك). كان بوسعهم أن يستخلصوا منها هذه الرسالة ويستنتجوها منها ، ومن ثمة اسم « العرافة الاستنتاجية ». وبما ان الكون كله كان تحت رحمة الآلهة الذين كانوا ينظمون سيره ، فقد أعدّ الناس منطقياً العالم ما تحت القمر كله مثل مسند لكتابتهم المفهومة هكذا ، وحامل رسائلهم التي يجب حل رموزها. ومن هذه الوجهة ، اتخذت الطبيعة كلها قيمة عرافية : حركات الكواكب، نتاج الأنواء، سير الزمان، غرائب العالم بمكنوناته من المعادن والنباتات، ومظاهر الأحداث (وخاصة عند الولادة وفي ساعة الموت) ، وتصرف الحيوانات ، وأكثر من ذلك البشر : الملامح الخاصة لوجوههم وعادات سلوكهم ، وأخيراً حياتهم المتعلقة بالأحلام .

الأحــلام

لكي يكون تفهمنا معقولاً لكيفية دخول الأحلام في مثل هذا النظام العرافي الشامل ، من المفيد أن نذكّر بالقليل الذي نعرفه عن الأفكار والمفاهيم التي كانت لدى سكان بلاد الرافدين القدماء عن الأحلام . ولنفرض ان مثل هذه الأفكار كانت واضحة لديهم ، ــ وهذا أمر مشكوك فيه ــ فانهم لم يكلّفوا أنفسهم عناء شرحها لنا. فعلينا ان نستخلصها من مفرداتهم ومن الطريقة التي بها يكلموننا عن أحلامهم .

تبرهن الأسماء التي يطلقونها على الأحلام على انهم كانوا يربطونها أساساً بالليل (ما. مو (د) حسب فالنكشتين ــ و ماش. جِي٦ : نتاج الليل بالسومرية ، وبالأكدية : تبريت موشي : رؤية ليلية) وبالنوم (بالأكدية شوتّو ، حلم ، هو من نفس « الأصل » وشن ، بالعبرية « يشن » ، وبالعربية « وسن ») : رقد أو رقاد ، مثل « شيتّو » : الرقاد النوم.[1] فكان الحلم إذن ظاهرة ليلية أساساً ، وخاصة بالنوم (وإن كانت طارئة ، بما انه كان ثمة رقاد دون أحلام). ومع ذلك

(١) كذلك بالأرامية : [illegible] وسن ، نام : [illegible] : سنة ، نوم (المترجم).

فان فعل « حلـمَ » لم يكن يشكل عملاً ولا حالة متميـزين : فليس في السومـرية أو الأكدية أي فعل يتجاوب معه. فكانوا يقولون فقط « رأى حلماً » (بالأكدية أمارو ونَطالو ، وأحياناً نَبلوسو وشوبرو). وكان الحلم قبل كل شيء « رؤية » (كما تشرح ذلك الأكدية : تَبريت موشي) ومشهدا.

إلا ان كل رؤية لم تكن حلماً ، حتى إن لم تكن طبيعية. فكانوا يميزون جيداً ، مثلاً ، الحالات التي فيها يحلمون بـالأموات عن تلك التي كـانوا يـرونهم في ملء النور.[٢] من الواضح ان الناس كانوا ، شأنهم في كل مكان آخر ، واعين كل الوعي بان لموضوعات هذا المشهد الحلمي قواماً وهيئة خاصين يضعانها على حدة ، سواء تعلق الأمر بتلك التي يشاهدونها حول ذاتهم أو « بالظهورات » خارقة العادة. ولابد ان هذا كان السبب الذي حداهم الى تصوّر كائن يشرف على الأحلام. وكان هذا الكـائن إلهاً يـدعى هو ذاتـه « حلمْا » (دما. مـو بالسـومريـة) ولا سيما « النسيم الخفيف » : دزيقيقو ، بالأكدية ، وهو لفظ معروف ويستعمـل هنا وهنـاك أيضاً للاشارة الى عدم ثبات « شبح » الموتى ، الذي كان نوعاً من « نسخـة » متلاشيـة وغير ملموسة وغير مجسّدة يستحيلون إليها بعد موتهم. هكذا فان العالم الحلمي لابد انه وجد ذاته ، في بلاد الرافدين ، مثل كون أثيري نوعاً ما ، أي غامض ، لا يمكن القبض عليه وكأنه غير مادي.

وهناك فرقٌ آخر مع العالم ذي الأبعاد الثلاثة الذي يحيط بنا في حالة اليقظة ، وهو ان الحلم كان يعطي المجال لخبرات مجهولة تماماً وحتى لا يمكن تصوّرها في الحياة الواعية. وذلك ليس بعدم منطقها حسب (كأن الانسان يحلم بكـونه معـدوماً ، أو يأكل قضيبه. . .) بل بظروف أخرى غير اعتيادية ، مثل تلك الخفـة القصوى

---

(٢) إذا كان الأموات ، في « بحث » شـرح الأحلام ، يُـرَون في الحلم (مثـلاً في ل. اوبنهايم : الأحـلام ، ص ٣٢٧ : ٦٦ و ٧٢ ــ)) ، ففي بحث « صدف الحياة اليومية » يتعلق الأمر بوضوح بظهورات أشباح (إطِيمّو) أو أموات وكأنهم ما يزالون أحياء (ميتو كيما بَلطي) : يراهم الناس ، ويسبّبون الهلع ، ويطلقون الصرخات ، ويقفون عند رأس الفراش ، ويدخلون ويخرجون ، الخ . . .

التي جعلت صاحب رسالة موجّهة الى مراسله البعيد يقول : « كل ما تفعله هناك ، تجلبه لي أحلامي » (من مجموعات النصوص المسمارية في اللوفر ١ ، رقم ٥٣ : ٢٧ ــ) . ولكن مهما اختلفت حياة الحلم عن الحياة اليومية ، فان صاحبها كان فرداً واحداً وعينه ، يجتاز من الواحدة الى الأخرى ، وأحياناً في لحظة واحدة (وكأنه « كان يستيقظ مذعوراً » نتيجة كابوس ــ نِكلتو ، تِيبو) ، وهو يتحقق تماماً من انه قد ترك عالم الأحلام ليعود الى الأرض .

خلاصة القول ، لم تكن الحياة الحلمية سوى إمكانية وكيفية ولحظة من الحياة قصيرة وملاحظة سرية ، وذلك في ظروف خاصة (ويبدو ان الأمر لم يجرِ تحليله الى حدٍ أبعد) للحياة الواعية ، مع اختلاف محسوس ، ولكن دون أي تعارض حاسم بينهما . لهذا فان الحياة الحلمية استطاعت أن تندمج في النظام العرافي ، مثل الحياة الواعية .

تفسير الأحلام بواسطة الإلهام

قبل كل شيء قد اندمج في العرافة الملهمة تفسير الأحلام بوساطة الالهام . ويرتكز هذا التفسير ، كما قلنا ، على الاعتقاد بان الآلهة أحرار في ان ينقلوا مباشرة الى أي إنسان شاؤوا ما هم وحدهم يعرفونه ، وبأنهم يستطيعون ، حسب هواهم ، أن يختاروا لهذه الغاية الحلم كإطار وكوسيلة نقل . ففي رواية الطوفان (كلكامش ، نسخة نينوى ، اللوح الحادي عشر : ١٨٧) ، يريد « أيا » ان يتجنب فناء البشر ، وفي هذه الغاية يوحي الى نوح البابلي بقرب الكارثة ، ويقول : « اني أريت اتراخاسيس حلماً ، وهكذا تعلم سر الآلهة » .

إن مثل هذا الاعتقاد بالايحاءات الإلهية في الحلم هي قديمة جداً في بلاد الرافدين القديمة . وأقدم مثل عنها جاء في « مسلة النسور » الشهيرة العائدة الى ملك لكش « اي اناتوم » الأول (في نحو سنة ٢٤٥٠) ، في صراعه ضد « اومّا » ، وهو يروي كيف ان الإله ننكرصو ظهر له في نومه ، لكي يطمئنه بهذه العبارات

عن النتيجة السعيدة للحرب : « حتى كيش لن تساند اومّا. فالإله اوتو سينحاز إليك ! . . . » ونعرف ظواهر أخرى مماثلة ، منذ الملك البابلي القديم "آمي ـ ديتانا » (١٦٨٣ ـ ١٦٤٧) الذي جاءه انذار في الحلم ان عليه أن يهدي تمثالاً منه للآلهة ، حتى الأزمنة الآشورية الحديثة لآشوربانيبال (٥٥٥ ـ ٥٣٩). إلا ان مثل هذه « الايحاءات في الحلم » الخاصة هي استثنائية ، وقد يُعزى الأمر الى ان الوثائق التي وصلتنا تتعلق بالشؤون العامة.

ولكن ، حتى إذا كانت رسالة الآلهة موجهة الى الملك ، يبدو انهم قد التجأوا إليه على أساس انه من مجرد رعايا ليكون وسيطاً. ومثل النموذج الموضح سيكون أسهل لنا أن نتصور من خلاله سير النظام. في رسالة موجهة في نحو سنة ١٧٧٠ الى ملك ماري « زِمري ـ لم » ، يشرح له حاكم مقاطعة شمالية ما يأتي :

« في هذا اليوم بالذات الذي فيه أرسلُ بهذا اللوح الى سيدي ، وصل الى هنا **أحد سكان «شكا»، اسمه مالك داكان، وقال لي: «كنت أنوي، في الحلم،** ان أذهب مع رفيق لي من سكاراتوم الى ماري . . . وحينما دخلت « ترقة » ، ولجت على الفور الى معبد داكان لكي أسجد فيه. وبينما كنت ساجداً ، وجّه داكان الكلام إليّ قائلاً : « هل ان شيوخ اليمينيين ورجالهم هم على علاقات حسنة بأصحاب زِمري ـ لم الذين يصعدون الى ههنا ؟ » فأجبت : « انهم ليسوا على علاقات حسنة. » وقبل أن أخرج من المعبد بالضبط ، استأنف الكلام وقال : « لماذا إذن **لا يمكث مبعوثو زِمري ـ لم دوماً معي ليعرضوا عليّ أمره بالتفصيل ؟ فلو فعلوا لكنتُ منذ** وقتٍ طويل أسلمتُ شيوخَ اليمينيين الى زِمري ـ لم. فاني أودعك الآن هذه المهمة وهي أن تذهب وتقول لـزِمري ـ لم : مُـرْ مبعوثيك أن يأتوا ويعرضوا عليّ هذا الأمر بالتفصيل ، وإذ ذاك سأصطاد شيوخ اليمينيين بالشبكة لأسلمهم إليك ! . . . » هذا ما رواه هذا الرجل وقال انه رآه في الحلم. وأنا أرسل اليوم بهذه الرسالة الى سيدي ليفكّر في الأمر. وإذا شاء سيدي ، فليذهب ويعرض أمره أمام داكان ، وليُرسَل مبعوثو سيدي لهذه الغاية الى داكان بانتظام. ان الرجل الذي روى لي هذا الحلم ،

عليه أن يقدّم ضحية لداكان ، ولهذا فاني لم أرسله إليك. ومن جهة أخرى ، بما ان هذا الرجل جدير بالثقة ، فاني لم آخذ شيئاً من شَعره أو من ذيل ردائه. . . ». ـ (مجلة الآشوريات ٤٢ لسنة ٩٤٨ ، ص ١٢٨ ـ)

وفيما يلي شرح لسير الأحداث كلها : فواحد من العامة يتلقى إيحاء في الحلم يتعلق بشأن عام. وهو ينقله فوراً الى رئيسه ، وهذا بدوره يبلّغه بسرعة الى الملك ، لكيما يستخلص منه النتائج ، بعد أن تلقى التنبيه. وكانت القاعدة تقتضي التحقق ، إن لم يكن من صدق الرواية ـ وهذا أمرٌ مستحيل ـ ، فعلى الأقل من صدق صاحبها ، وذلك إما بإرساله شخصياً الى الملك لغرض الاستنطاق أو البحث ، واما بأن يرسل الى الملك شيئاً شخصياً يعود الى الراوية : خصلة شعر أو قطعة ثوب ، بهدف تحقيق لسنا مطلعين على أسلوبه . » ولكن بما ان صاحب الحلم كان يعدّ جديراً بالثقة ، فلم يكن مثل هذا الفحص ضرورياً. وبعبارة أخرى ، كانت مثل هذه الأحلام غالباً ما عرضة للخداع ، ويمكننا أن نلمح وراء المشهد « فرق الضغط » ، بدءاً من سدنة معبد داكان المذكور.

ومن جهة أخرى ، إذا كانت رسالة الإله واضحة بكفاية في المثل المذكور ، أقله للذين تتوجّه إليهم (ونعرف حالات فيها يتكرر الحلم والرسالة عدة أيام متتابعة ، لكي تكون الأمور أشد وضوحاً : الأضابير الملكية في ماري ١٣ رقم ١١٢/١) ، فلدينا أمثلة أخرى حيث تبدو الرسالة لغزية ، سواء كانت منطوقة أو معبّرة با لحركات أو المواقف الرمزية. هوذا نموذج معبّر ، جاء في رسالة أخرى موجّهة الى زِمري ـ لم ذاته ، وتوجهها هذه المرة امرأة يبدو انها قد مارست في بلاط ماري دوراً إدارياً مهماً :

« منذ تجديد بيت أبي (= زِمري ـ لم في نحو ١٧٨٠ بعد فترة من الحكم الآشوري) ، لم أحلم في الحقيقة مثل هذا الحلم. . . في حلمي ، دخلت الى معبد بيليت ـ ايكاليم. إلا ان تمثال بيليت ايكاليم لم يكن موجوداً فيه. وحتى تماثيل الآلهة الآخرين الموضوعة عادة أمامه ، لم تكن موجودة. عند هذا المشهد ، شرعت

أبكي مدة طويلة. وقد رأيت هذا الحلم خلال الثلث الأول من الليل. ثم رأيت حلماً آخر : دادا ، كاهن عشتار ــ بِشرا ، كان واقفاً عند باب معبد بيليت ــ ايكاليم ، بينما كان صوت معادٍ لا يني يصرخ : « ارجعْ ، يا داكان ، ارجع ، يا داكان ! ». ــ (الأضابير الملكية في ماري ١٠ رقم ٥٠ :٣ـ)

إن الوضع في هذه الحالة ليس غير واضح حسب ، بل حتى صراخات الصوت المعادي ذاتها هي غامضة ، ذلك لأن عبارة « ارجعْ داكان » تُقال في الأكدية « تورا داكان » ، وهذا كان اسم علم لعديد من الأشخاص المعاصرين ، من الذين نعرفهم أو نجهلهم. لذا فان مثل هذه الأحلام كانت تفتقر الى شرح.

وهذا هو سبب وجود « شائيلو » ، وتعني الكلمة حرفياً « سائلين » ، طارحي أسئلة ، مستقصين ، وكانوا غالباً من المختصين في شرح هذه الأحلام. إلا اننا لا نعرف أساليب تقنينهم : فثمة حالات كان عليهم ، بطريقة تجربة عكسية ، أن يلجأوا الى المعطيات « الموضوعية » للعرافة الاستنتاجية. ولكن يبدو ان مهنتهم كانت ترتكز قبل كل شيء على مواهب شخصية ، أي على نوع من الطبع والمهارة و « الإلهام » مثل شيء يشبه ما لدى المتنبئات بالورق. وهذا هو السبب الظاهري الذي لأجله كانت غالباً ما تمارسها (شائيلتو) المنتميات الى فئة العرافات والساحرات. وهناك مقطع شهير من « الملحمة البابلية القديمة لكلكامش » بوسعه في الأقل أن يزوّدنا بفكرة عن هذا النوع من الشرح. انها رواية الحلم الأول الذي رآه البطل. فان كلكامش ، قبل التقائه بانكيدو الذي سيصبح صديقه ورفيقه ، يحلم حلماً أولاً منذراً ، ويرويه (پيشارو : فسّرَ بمعنى فَصّلَ) لأمه التي أوّلته له بعدئذ (الفعل عينه « پيشارو » : شرحَ ، أي اعطى معناه) :

١ ما إن استيقظ كلكامش ، حتى « شرح » حلمه

وقال لأمه :

« أماه ، طوال الليلة الماضية ،

كنت ذاهباً وجائياً بكل هيبتي

٥ بين الرجال ،
تحت نجوم السماء ،
فسقطتْ أمامي « كتلة » من السماء :
أردت أن أرفعها ، ولكنها كانت أثقل من طاقتي ،
أردت أن أحرّكها ، ولكني لم أستطع أن أزحزحها .
١٠ سكان اوروك (الوركاء) تحلّقوا حولها ،
كان الرجال يقدمون لها الإكرام (« يقبّلون أرجلها ») .
دفعتها أمامي ، بينما جاؤوا الى مساعدتي ،
حتى اني توصلت الى رفعها وجلبها لك . »
١٥ أُم كلكامش ، العالِمة بكل شيء ،
أعلنت لكلكامش :
« قد يتعلّق الأمر ، يا كلكامش ، بشخص
يشبهك .
فبعد أن أبصرَ النور في السهب ،
رأته البرية نامياً .
٢٠ حينما تلاقيه ستبتهج ،
والناس سيعظّمونه .
ستضمّه بين ذراعيك وتقوده إليّ ! »

وفي الواقع ، فان انكيدو ، الذي ولد وتربى كوحش في السهب ، والذي كان قوياً وقديراً مثل كلكامش (انه كتلة صخر) ، وقد أرسلته الآلهة (سقط من السماء) ، يأتي الى الوركاء وستحيط به فضولية السكان ويكون موضوع اعجاب الناس. ففي زمن أول ، سيتبارى كلكامش معه لكي يرفعه ويصرعه ، ثم سيعقد الصداقة معه وسيقوده الى والدته لكي تبارك هذه الأخوّة. في الحقيقة ، لقد استعملت أُم كلكامش ، في سبيل شرح هذا الحلم ، نوعاً من الحدس الممزوج

بعلم مسبق . فلا شيء يضاهي الدقة والتقنية ، ولا شيء يضارع ما سنراه في تفسير الأحلام الاستنتاجي . والأحلام الأخرى التي رآها كلكامش وانكيدو ــ إذ ان هناك أحلاماً عديدة ــ ، بمقدار ما وصلتنا هذه المقاطع من ملحمة كلكامش ، تُشرَح جميعها حسب أساليب مماثلة ، وهي حدسية أساساً . وكان ثمة أيضاً حالة « من بُعد النظر » فيها يحضر انكيدو ، في الحلم ، مجلس شورى الآلهة الذي خلاله تقرّر موته (نتفة حثية متناسبة مع مطلع اللوح السابع) . وكانت هذه الحالة واضحة جداً . وكأني بكلكامش (في نسخة نينوى ٧/١١) ، في سبيل طمأنة صديقه الذي هدّ هذا الكابوس قواه ، يحاول أن يقترح عليه انه يجب ، بغية إدراك رسالته ، أن يدرك كنه القصد المعكوس . وبالنتيجة فان حلماً رهيباً مثل هذا لا يمكن أن يكون إلا مطمئناً .

تفسير الأحلام الاستنتاجي

لدى بحثنا في تفسير الأحلام الاستنتاجي ، سنرى ان هذا التفسير يختلف تماماً عن تفسير الأحلام بوساطة الإلهام ، إذا ما وضعنا جانباً الطابع الفائق الطبيعة المشترك لمصدرهما ، والعلاجات التي كانوا بها يتلافون مساوئهما .

قبل كل شيء ، كان تفسير الأحلام الاستنتاجي يناسب الجميع . فلم يكن الأمر يتوقف فيه على أحلام خارقة العادة ورسائل فائقة الطبيعة قد تكون بالأحرى وقفاً على عظماء هذا العالم ، بل على أحلام اعتيادية ومألوفة ويومية يراها « رجل الشارع » وهي تناسب الجميع . فأياً كان الذي يحلم ، ومهما كان حلمه ، فكان هو مستلم الرسالة التي يحملها الحلم إليه . إنما الرسالة الموجودة فيه كانت « مكتوبة » و « مشرَّعة » ، وكانوا يحتاجون لقراءتها الى اختصاصي حقيقي مطّلع على هذه « الكتابة » : الى « بارو » كما يقولون ، أي الى فاحص ينظر الى الأمر عن كثب ويدرس الصور الرمزية المندمجة في الحلم ، ويفك رموزها ويترجمها للمعني الذي جاء يستشيره . وفي سبيل التأكيد على المكان الضئيل الذي كان يحتلُّه فيه الطبع والمزاج والإلهام ، فاننا لا نجد (مثل الكتابة ذاتها) النساء يمارسنه إلا بصورة استثنائية .

إن أقدم مثل لهذه «الرموز الصورية الحلمية» جدير بالاهتمام لأجل تأريخه المتقدم بصورة ملحوظة (نحو سنة ١٧٠٠) وسياقه وتكوينه. وقد جاء في مجموعة صغيرة تتضمن نحو ستين « قولاً » مأخوذاً من هيئة الانسان وتصرفه ، في النهار والليل. وهذه المجموعة تشير الى أي مدى لم تكن الحياة الحلمية تعدّ إلا كوقتٍ خاص من الحياة. والحلم المذكور هو ما يمكننا تسميته بالكابوس. وهو يقدّم لنا في جملتين متناقضتين ، تبدأ كل منهما بتصميم الحلم ، بصيغة فرضية ، وتنتهي بالاشارة الناقصة الى المستقبل الذي يستخلص منه :

« إذا حلم أحد خلال نومه بان المدينة كلها تسقط عليه (بالمعنى المادي بانهيار المباني ، وبالمعنى الرمزي بعداء أهل المدينة) وبأنه يطلق صرخات دون أن يسمعه أحد : فسيكون لهذا الرجل حظ يلازم حياته.

« إذا حلم أحد خلال نومه بان المدينة كلها تسقط عليه ، وبأنه يطلق صرخات ويسمعونه : فسيكون لهذا الرجل نحس يلازم حياته ».

إننا نجد مثل هذا التقديم في جميع الأقوال الأخرى ، ليس في اللوح المذكور ، بل في كل المجموعات العرافية الكثيرة (نحو مائة) والمتنوعة في ذلك العصر (لاسيما للعرافة وعلم الفراسة والتنجيم وغيرها من فروع العرافة الاستنتاجية). فكان الناس في البلاد قد اعتادوا منذ بعض الوقت على تكوين هذه العرافة الاستنتاجية الشاملة. وبوسعنا أن نراهن على ان الكابوس المذكور أعلاه لم يكن يمثّل سوى مقتطف وجيز « لمفتاح الأحلام » الذي كان منتشراً وكان سيزداد غنى.

إن الوثائق التي في حوزتنا هي أقل وأوهى من ان تمكّننا من اتباع تاريخها اللاحق ، إذ لم يبق لنا منها سوى ما يمكننا أن نعدّه مرحلة (مجموعة من نحو مائة حلم ، مخرومة جداً ، وجدت في سوسا ، ويعود تاريخها على الأرجح الى النصف الثاني من الألف الثاني) ونتيجة نهائية : البحث الكلاسيكي لتفسير الأحلام الاستنتاجي ، و « مفتاح الأحلام» الكبير والقانوني البابلي ، وأهم مخطوطاته الباقية

تعود الى النصف الأول من الألف الأول، ولدينا نتف ترقى أيضاً الى بضعة قرون سابقة.

إن هذا العمل الذي جاء بالمطلع التقليدي المعروف آنذاك: دزيقيقو، دزيقيقو: «يا إله الأحلام، يا إله الأحلام...» كان يضم بكامله أحد عشر لوحاً فقط. وسنعود الى الحديث عن اللوح الأول واللوحين الأخيرين التي ليست عرافية بصورة مباشرة، بل تعزيمية. أما متن المصنّف الذي يشمل ثمانية ألواح (٢ ــ ٩) يضم كل منها نحو ٤٠٠ أو ٥٠٠ قول، فكان يحتوي على مجموعة من ثلاثة أو أربعة آلاف حالة حلمية في الأقل. وللأسف لم يصلنا منها سوى جزء هزيل، أي ما يعادل الخُمس تقريباً، تتخلله فجوات عديدة. وإذا كانت مثل هذه القطع المبعثرة لا تزوّدنا بما يمكّننا من إعادة تكوين التصميم العام «للبحث»، فعلى الأقل نستطيع أن نكوّن لنا فكرة عنه أو حتى ان نستشف فيه مبادئه وأساليبه.[٣]

كان هذا «البحث» مركّباً من عناصر تتطابق بتقديمها الشكلي مع «الكابوس» المذكور أعلاه: كل منها يبتدىء بفرضية (أي ما يسميه أهل القواعد بالعبارة الشرطية) للاشارة الى موضوع الحلم يُتّخذ كفأل، وينتهي بجواب الشرط، بغية استخلاص التنبؤ الملائم منه. وكما في كل المجموعات والبحوث العرافية الأخرى، كانت هذه الفؤول مصنّفة بعناية حسب موضوعاتها الرئيسة. وهكذا فان لدينا أنواعاً من الفصول مخصصة: إحداها لأحلام التنقل والأسفار (لوح ١)، وأخرى لتناول مختلف الأطعمة ثم المشروبات (ا)، ولصنع وا نتاج بضائع عديدة (٣/١...)، ولنقل أغراض تلقاها أو أخذها الحالم (ب)

---

(٣) راجع اوبنهايم: الأحلام، حيث نشر «البحث» ودرس في حالته الحاضرة. أضف الى ذلك مقالة للمؤلف نفسه في «نتف جديدة من كتاب الأحلام الأشوري»، في مجلة العراق، ٣١ لسنة ١٩٦٩، ص ١٥٣ ــ. وفيما يخص نص سوسا، راجع ف. شيل: مذكرات البعثة في بلاد فارس، ١٤ ص ٤٩، شكل ٦. راجع أيضاً ص ٩٩ ــ ١٠٨ من الكتاب السنوي ١٩٦٩ ــ ١٩٧٠ للمدرسة العملية للدراسات العليا.

ولأمور أخرى عديدة. فهناك مثلاً مقطع طويل للتبوّل (٧). وهوذا مقتطفان منه يتّسمان بشيء من الاسهاب :

٣ ' إذا (حلم إنسان بأنه يأكل) لحم كلب : استهلال ، رغبة غير متحققة.

إذا . . . غُـرَير : استهلال

إذا . . . غزال : ظهور طفح جلدي.

إذا . . . جاموس : ستطول أيامه.

إذا . . . ثعلب : ظهور طفح جلدي ، علامة حسنة للمريض . . .

١٠' إذا . . . قرد : سيفلح.

إذا . . . (حيوان ما) معروف : سعادة.

إذا . . . إنسان : سيحصل على ثروات طائلة.

إذا . . . ميت : سيأخذ شخص آخر كل ما يمتلكه.

إذا . . . جثة : (القول عينه) . . .

وهكذا دواليك. فبعد ذلك يأكل نفسه ، ويأكل لحم قريبه (رفيقه) ، ثم مختلف أجزاء جسده الخاص به : اليدين ، الرِجلين ، القضيب . . . وتأتي بعد ذلك أطباق عديدة تشكّل « لائحة » مهيبة ، ثم لحوم متنوعة ، وكل أنواع الفواكه والخضر ، ثم طعام حيوانات : الثيران والحيوانات البرية (بعد أن يكون قد شمّها) ، التبن ، التبن المهشّم ، الخشب ، القصب ، الطابوق المفخور ، الطين الطري ، التراب ، الجلد ، الغائط ، الخ . . .

وهوذا المقطع الجزئي حيث يُدرَس التبوّل :

٤ ' إذا كان بوله الموجّه بقضيبه (يبلّل) جداراً : سيكون له أولاد.

١٠' إذا . . . جداراً والشارع (الملاصق) : سيكون له أولاد.

إذا . . . شوارع كثيرة : ستُسرَق أمواله وتوزّع بين مواطنيه.

١٥[1] إذا سجد لبوله بعد خروجه من قضيبه رأساً : فان ابناً من صلبه سيصبح ملكاً.[4]

٢٠[1] إذا . . . يبلل به جداراً و(. . .) : سيكون له أولاد.

إذا . . . يبلل ببوله «قصبات صغيرة» : سيكون له أولاد (. . . فجوة).

٥ [11] إذا . . . يغسل يديه : كثيرون يلتهمون أموال أولاده

إذا . . . تمسّح بعد أن تبلّل ببوله : (مرض يدعى) تدخّل عشتار.

١٠[11] إذا قذف بوله نحو السماء : الابن الذي يلده هـذا الرجـل سيصبح نبيلاً ، اما هو فستقصر أيامه.

إذا تبوّل في جدول ماء : لن تزدهر غلته.

١٥[11] إذا . . . في بئر : سيفقد جميع أمواله.

إذا . . . في حقل مسقى : سيغرق إله المطر غلته.

إذا . . . على (صورة) إله : (لن يستعيد شيئاً مما) كان قد فقده.

وبعد عدد من الفرضيات ، نقرأ في نهاية اللوح :

إذا ترك يجري بوله وهو جالس : حزن.

إذا تبوّل على ذاته : سينسى كل ما يكون قد قاله.

إذا شرب بول امرأته : سيحيا هذا الرجل في رخاء كبير.

---

(٤) علينا أن نتذكر ههنا قصة « استياج » التي يرويها هيرودتس ١ ، ١٠٧ ــ : فان ابنته حلمت بانها « كانت تتبوّل بغزارة حتى غرقت مدينتها بهذا البول ، بل غمر آسيا كلها ». فأخبره المجوس مفسرو الأحلام بأن الولد الذي ستنجبه ابنته سيكون ملكاً مكانه . . .

نظام تفسير الأحلام

إن ما يسترعي انتباهنا قبل كل شيء في هذه النماذج هو النظام. فأكبر عدد من الفرضيات تُلاحَظ وتُصنَّف (حسب ترتيب غالباً ما يتجاوز تفكيرنا ولكن منطقه ما يزال هنا وهناك ظاهراً لنا : كلب ــ غُرَير ، تبن ــ تبن مهشّم ــ طابوقة مفخورة ، إذ كانوا يمزجون بها تبناً مهشماً ــ طين ، بول يسقى جداراً واحداً ، ثم الشارع أيضاً ، ثم شوارع عديدة ، الخ . . . .) ، والكل يشكل نوعاً من الذِمامة التي ستتيح لنا ، باللجوء الى المماثلة ، أن نبسط النتائج المستخلصة مما وُضع الى ما ليس مذكوراً بصراحة . وكان هذا هو الأسلوب الشامل المتّبع في بلاد الرافدين القديمة ، أسلوب التربية وأسلوب العرض العلمي معاً .

الأحلام : من جهة أخرى ، فان كل الحالات الخاصة بالأحلام والمجموعة والمبرمجة بهذه الصورة لا تُقدَّم قط إلا بموضوعها المحض ، أي بما كان يُعدّ انه يقوم بدور « كتابة رمزية » ويحمل « الرسالة » . وتُبعَد الظروف الواقعية للحلم ، أي كل ما كان يجعله خاصاً وشخصياً . لذا فانه يستحيل علينا ، انطلاقاً من معطيات « البحث » ، أن نفتش ، كما نريد أن نفعل اليوم ، عن « مدخل » الى حياة الحالمين الخاصة ، الماضية والحاضرة ، وحتى الى نفسيتهم . فاننا لا نجد ههنا البتة ما هو « معيش » . فالأحلام الجنسية ، مثلاً ، لا تُحدَّد إلا بموضوعها ، دون ذكر شيء آخر : فالمعني حلمَ انه كان يضاجع آلهة الحب (عشتار) ، أو إلهاً ، أو الملك ، أو نبيلاً ، أو كاهنة ، أو الملكة ، أو ابنة الملك ، أو زوجة رجل آخر ، أو امرأة شابة ، أو شاباً ، أو ولداً صغيراً ، أو ابنته الخاصة ، أو اخته الخاصة ، أو حتى جثة . ولكنهم لا يضيفون أبداً أقل إشارة الى الوضع الحيوي للحلم ، والى الطريقة الدقيقة التي جرت فيها الأمور ، والى الأحاسيس والمشاعر التي أثارها ، الخ . . . فالمهم وحده هو الموضوع الأساسي للوضع الذي حلم به ، لأن هذا الموضوع وحده ، حتى في تجريده، هو الذي يُعتَبر ذا معنى .

كما ان في الكتابة الصورية ، الكلمات وحدها هي ذات معنى بحد ذاتها : السنبلة ، الرجل ، الجبل ، المرأة ، وليس السنبلة الفلانية والرجل الفلانية والجبل الفلاني والمرأة الفلانية . ولنقل ههنا بصورة عابرة ان معاينة مثل هذا الاهتمام بالتجريد هو الذي يقنعنا بالتحدث عن بحث ، ليس عن الفردي والعرضي ، بل عن الشامل وعن الضروري ، وبعبارة أخرى عن « العلم »

الأقوال الخاصة بالتنبؤات : يجب أن تمتد هذه التصنيفات الى « الرسائل » التي تمت قراءتها في مثل هذه « الرموز الصورية » . فالأقوال الخاصة بالتنبؤات أيضاً لا تكون إلا معمّمة ومجرّدة من أقل سمة ملموسة وفردية : مثل حالات الرغبة في الأشياء دون الوصول الى إمكانية تحقيقها ، أو هجمة ، أو ظهور طفح جلدي ، أو حياة مديدة أو قصيرة ، أو نجاح ، أو الحصول على ثروات طائلة ، أو حالات من السعادة أو الشقاء ، أو سيكون للمعني أولاد ، أو ان واحداً من أبنائه سيصبح نبيلاً أو ملكاً ، الخ . . . وإذا كانت المجموعات المدوّنة والخاصة بالعرافة تميل مع الوقت الى التقرّب أكثر ما يكون ، في تعبير جواب الشرط من نعم/لا ، أي من جواب مؤاتٍ أو غير مؤاتٍ على السؤال المطروح الذي كانوا ينتظرونه أساساً بتوجيه السؤال الى العرافين ، فانها مع ذلك تظهر زاخرة أولاً بالأقوال المخصّصة والمفصلة المستقاة من الحياة اليومية ومسجّلة بهذا الاعتبار الأصلي لتتابع الأحداث . وأكثر من واحدة من « قطع الحياة اليومية » هذه قد حُفظت الى وقت متأخر جداً . فمثلاً في بحث خاص بالعرافة البابلية الحديثة يرقى الى الألف الأول ، ما نزال نجد مشهداً حقيقياً للأخلاق : إذا (كان سطح الكبد على الشكل الفلاني أو الفلاني) : فهذه المرأة : الحامل من شخص آخر ، لن تفتأ تتضرع الى الإلهة عشتار وتقول لها : « عساني أن أنجب ولداً شبيهاً بزوجي ! » في كل ما نعرفه عن « بحث » تفسير الأحلام ، يبدو انهم حذفوا مثل هذه رؤى المستقبل الواقعية والمنتعشة لصالح عموميات تمتد إجمالاً الى نعم أو لا ، للاجابة على سؤال أوضح كان الحالم يطرحه على ذاته باستشارته العراف .

إلا انه قد يترتب علينا أن نعتبر كنتيجة مقاومة ما لهذا التعليم المتزايد للأقوال الخاصة بالتنبؤات. ان المستقبل المخبر عنه في هذا « البحث » عينه يُقدم أكثر من مرة كأمر متعلق بحالة الحالم الخاصة، مثل المعنى الدقيق لصورة رمزية في الكتابة (البلاد أو الغريب للصورة الجانبية للجبال، وسارَ ووقفَ أو ذهبَ : للرِجل... ، حسبما يحدّده السياق.

إذا... حلم بانه يأكل لحم ثعلب : ظهور طفح جلدي. ولكن هذا فأل حسن لمن هو مريض.

إذا... بأنه تلقى ختماً مؤشَّراً (...) ، فإذا تعلق الأمر بنبيل، فانه سيقع في الفقر، وإذا كان غنياً، فسيبارحه رخاؤه.

إذا... بأن له أجنحة وهو يطير : صحنه ليس ثابتاً (و) ، إذا كان فقيراً فسيبارحه شقاؤه، وإذا كان غنياً فسيبارحه رخاؤه.

وبعد ذلك على الفور تقريباً :

إذا... بأن له أجنحة وهو يندفع ويحلّق : فإذا كان فقيراً، فسيبارحه شقاؤه، وإذا كان غنياً، فسيبارحه رخاؤه، وإذا كان في السجن، فسيخرج منه ليستعيد الحرية، وإذا كان مريضاً فسيبرأ.

وكذلك قد لا ينبغي الاستدلال، حينما يحدث (وليس الأمر استثنائياً) ان حلماً واحداً ونفسه، في الفرضية ذاتها، يدَعُ المجال لاستكشاف مستقبلات عديدة : أي أن يكون ثمة أقوال عديدة ومختلفة تأتي متتالية ومختلفة :

إذا... بأنه يأكل تفاحاً (بالأكدية : « نبتة ـ المصير ») : كارثة، سينتصر على خصمه (في المحكمة) ، تجنيد (في خدمة الزامية) ، خبر مرعب.

بين « النتائج » الأربع المذكورة ههنا، اثنتان منها في الأقل تحملان نحساً، وواحدة مؤاتية. ان مثل هذا التعدد وهذه التناقضات قد تحفظ ذكرى الأصول التجريبية للعرافة الاستنتاجية : ربما ان الحدث الغريب نفسه جاء متبوعاً بحالات

مختلفة ، حسب الظروف. ويمكننا ان نفترض أيضاً ، بالنتيجة ، « مدارس » مختلفة للتفسيرات. ولكن مثل هذه الاختلافات ، كما وردت في الحالة السابقة ، قد تكشف عن وعي بشيء من الغموض وتعدّد القيم في الرموز الصورية ، في العرافة كما في الكتابة.

قانون حل الرموز : تبقى معضلة « قانون » قراءة هذه الرموز الصورية في تفسير الأحلام. فما الذي كان يعيّن قيمتها ويخوّل « بارو » (المفسرين) لدى حلّها بان يقرأوها بصورة موحّدة بكفاية وثابتة ، وان يجتازوا ، دون أقل تكلف ، من الفأل الى القول ، ومن الشرط الى جوابه. نظراً الى آلاف السنين والى الاختلافات الفكرية العميقة التي تفصلنا عن المستعملين القدامى لتفسير الأحلام في البلاد البابلية ، علينا أن نتوقع ألا يكون من السهل ، ولا من الممكن غالباً ، أن نفهم علاقات العلامات بالأمور المشار إليها ، في الكتابة الصورية ، الاعتيادية منها والخاصة بالعرافة.

في الرسائل المتعلقة بالعرافة وتفسير الأحلام ، كما في الكتابة ، يبدو هذا الرابط الدلالي غالباً ما مؤسساً على علاقة حقيقية أو خيالية أو تماثلية أو مجرد اتفاقية تجعل من الواحدِ علامة أو رمزاً للآخر. فالذي يحلم بأنه يأكل من ثمار العنب ، من الطبيعي أن نستطيع أن نعده إما بالفرح أو بالاعتلال في الامعاء ، وهو نتيجة غالبة لهذه الشراهة. في الحلم ، كما في الحياة اليومية ، إذا كان الماء يضمن الصحة ويطيل الحياة ، فان الاسراف في الخمر يقصّرها ، في حين ان المزيد من البيرة يفقد الصواب : لذلك فمن يحلم بانهم يقدمون له منها لن يعرف ما يقوله. ونجد فقدان الوعي المرضي هذا في مضمار آخر : التبوّل على الذات يتضمن في الحياة الاعتيادية عدم السيطرة على الذات ، إن لم نقل خرفاً. فلا عجب أن يكون الحلم بهذا الحدث ينبىء عن الانحطاط عينه. ففي جميع هذه الحالات ، إنما نُقلت خواص ونتائج أمور الكون الواعي الى عالم الأحلام. ولا تنتهج « مفاتيحُ الأحلام » العصرية

منهجاً آخر حينما تشرح لنا ، مثلاً ، بشأن البحر الذي نراه في الحلم : « إذا كان أسود ومضطرباً ، فذلك فأل رديء ، وإذا تبحر فوقه في مركب ، فذلك فأل مصير تسيطر عليه وتضبطه ، فأل انتصار على قوى اللاوعي المظلمة ». . .

إلا ان الأمور أكثر تعقيداً أحياناً لنا في الأقل ، وفي سبيل الاجتياز من الشرط الى جوابه علينا أن نستعين بطريقة نظر سكان البلاد وعاداتهم ، وقد أصبحت غريبة عنا. فمثلاً لماذا مَنْ يحلم بأنه بعد أن غطس في جدول ماء وخرج منه يرى ذاته واثقاً من الانتصار على خصمه (في المحكمة) ؟ انها نتيجة العودة الى طريقة التحكيم بالماء التي كانت جارية حينذاك في البلاد. فحينما لم تكن عناصر الملف تتيح للحاكم البتّ في القضية ، كان يسلم الأطراف المتخاصمة الى حكم الآلهة ، أي الى النهر بصفته القدرة الفائقة المخوّلة من قبل الآلهة. فإذا كان المتهم ينزل عمودياً في الماء ، كان النهر بذلك يظهره مذنباً ، وإذا كان الماء يدعه « يصعد » ، فكان النهر بذلك يعلنه بريئاً فيكسب الدعوى. كذلك منْ كان يحلم بأنه يضاجع ابنته (وهي لا تزال تحت سلطته أي قبل زواجها الفعلي) ، كان عليه أن يتوقع خسارة في وارداته النقدية ، ذلك لأن الزواج أصبح أقل ربحاً من جراء افتراع الشابة وانخفاضها اللاحق ، مما يجعل المعني لا يتلقى المبلغ الكبير الذي كان يرجوه كتعويض اعتيادي يمنحه والدا العريس لعائلة العروس : وهذا ما كان يدعى « ترخَتّو ».

إن انتقال معطيات الحياة الواعية الى عالم الأحلام ، كان يحدث ، لأسباب نجهلها ، ان يتدخل انقلاب في القيم. ففي الكابوس الذي ذكرناه سابقاً ، منْ لم يلقَ المساعدة في الحلم ، كان يحصل على الحظ في الواقع ، والعكس بالعكس. فمن يحلم بانه جالس على الأرض : فانه سيتلقى الاكرام. ولقد لاحظ اوبنهايم (الأحلام ص ٢٦٦) انه عكس ما يجري في الواقع ، فان مخالفات النواهي والممنوعات في الحلم تحدث عادة نتائج سعيدة : فمَنْ يأكل في الحلم غائطه ، يوعد بتزايد أمواله ، ومَنْ يشرب بول امرأته في الظروف عينها : يوعد برخاء كبير.

إن الرمزية تلعب هي أيضاً دوراً مهماً في ميكانيكية قراءة الفؤول. وهنا أيضاً

نعرف « مفاتيح أحلامنا » ذلك جيداً (فان « طريق الأحلام » ترمز الى مصير، الى « طريق حياتنا »... ويمثل الجبل صعوبة لا تقهر...). وهكذا ففي كل مكان تقريباً، كما رأينا سابقاً، يعد التبوّل بأولاد، لتمثُّل البول بالمني. وكذلك منْ يحلم وهو يلتهم قضيبه ــ أي يجذفه ــ عليه أن يتوقع موت أحد أبنائه. إلا ان دلالة القضيب ليست موحّدة (وهي حالة أكثر من صورة رمزية في الكتابة)، ويمكن عدّه ليس كأداة للانجاب، بل كعلامة للقدرة الرجولية. لذا فان منْ يحلم بان قضيبه طويل جداً، لن يكون له خصم. وهناك رمز مهم وهو الختم: انه كعلامة وبديل اعتيادي للشخص، وهو يمثل بصورة اعتيادية هذه العلامة الأخرى وهذا الامتداد لكل منا وهي الذرية. فحيثما نجده حاضراً في الحلم، تكثر أجوبة الشرط: سيكون للحالم ابن بكر، سيكون له أبناء وبنات. وإذا حلم بان ختمه يُسرَق منه: فسيموت ابنه أو ابنته..

إن ما يخلق الرابط بين الفأل والقول الخاص بالتنبؤ هو، في بعض الحالات، مجرد تشابه في اللفظ أو نوع من « التلاعب بالألفاظ ». فمثلاً ان الذي يتلقى في حلمه حماراً (في الأكدية ايميرو) يوعد برؤية (ايميرتو) اولاد. ان هذه الصيغة الغريبة، وهي نادرة على ما أعلم، للاشارة الى انه سيرى أولاداً حوله وانه سيكون له أولاد، قد أُختيرت بكل وضوح بسبب شبه تطابق الصوت مع « ايميرو ». وفي جملة شرطية فُقدت جزئياً، حيث قد بقي الفعل الرئيسي على الأقل، يرى الحالم انه يأكل « اكالو » (شيئاً)، ويعده جواب الشرط أولاً بأنه سيأكل « اكالو » حلوى (حرفياً: خبزاً، والمعنى العام هو انه ستيغذى جيداً). ثم في عبارة مختلفة أو كنتيجة، (سيأكل) الظلمة (« اتكولو »). ومنْ يذهب في حلمه الى بلاد لابان (لبنان؟)، سيبني بيتاً، لأن اسم هذه البلاد يذكّر باسم « لبَانو »: صنع طابوقاً. ولفظة « خَتو »: فزع، هلع، ورد في جواب شرط مخروم لحلم يرى فيه صاحبه انه يسافر الى بلاد ختّي (اي عند الحثيين). إلا ان الأمر ههنا لا يتوقف

على « التلاعب بالألفاظ » كما نعتقد : ففي هذه البلاد حيث لم تكن الأسماء معتبرة كظواهر عارضة اعتباطية وفي نهاية الأمر ذاتية ، بل كتعبير موضوعي حقيقي لماهية الأشياء ، كان كل تلاق صوتي رصيناً وذا معنى : فحقيقتان يتطابق اسماهما ، كانت إحداهما ترتبط بالأخرى بشدة مثل تسميتهما.

وهناك امكانية تقنية أخرى لقراءة الرموز الصورية في الأحلام تبرز في تفسير حلم سفر الى بلاد (مجهولة) « ايتران » : يعدون المعني بالتحرر من « عناء » ، لأن كلمة « عناء » هي بالأكدية « اران ». واسم البلاد المذكورة يكتب بعلامة أولى هي « ايت » وقد تعني « الى » : فمن « ايتران » يمكن الاجتياز بسهولة الى « اران ». ويجب ألا ننسى هنا ان تماثل الأصوات في العلامات الكثيرة في المسمارية ، وتعدد قيمتها الصوتية والرمزية ، في السومرية والأكدية ، ارسيا اسس « جدلية » كاملة ومنهجاً للكشف ، ويستعملان مثل هذه البدائل بصورة اعتيادية ورصينة. ومن أقوى الاحتمال أن تكون بين « القراءات » العديدة لرموز صورية عرافية التي لا نفهمها ولا نبرّرها ، قد وجدت مثل هذه الأمور الدقيقة التي يصعب علينا تمييزها ، بل يكون من الغرور في الأغلب أن نلتمسها ، لقلة اطلاعنا عليها. لذا فان جزءاً كبيراً من « قانون » قراءة الفؤول يبقى خارج متناولنا. هو ذا مثلاً قول مزدوج ــ وهو أمر نادر ــ وَردت فيه جملة الشرط وجوابها مماثلين وبعبارات مماثلة ، تذكر الواحدة ثعلباً ، والآخر فألاً جيداً فائق الطبيعة كان يدعى بالأكدية « لاماسّو » : الذي يصطاد ثعلباً في الحلم ، سيحصل على فأل جيد ، أي بعبارة أخرى سيكون له حظ. ولكن إذا ما أُصطيد الثعلب ثم فرّ ، فان الفأل الجيد سيفلت كذلك بعد أن يكون قد أُخذ. فيوجد إذن تماثل كلي بين الثعلب (بالأكدية : شيليبو ، وبالسومرية : كا٥-١) وبين « لاماسو » (بالسومرية : لامّا ، ويكتب « ان ــ كال »). ولكن ما هو اللفظ الوسيط والعلاقة بينهما ؟ وما هي الرمزية وما هو « اللعب » الصوتي أو الخطي أو الصوري ؟ لا أحد حتى الآن يستطيع معرفة ذلك. وهذا هو الشأن غالباً مع مواضيع أخرى كثيرة.

مهما يكن من أمر هـذه الترددات ، فـان ما يبقى مثبتـاً ان أجوبـة الشرط في العرافة وتفسير الأحلام لم تكن اعتباطية قط ، بـل كان ثمـة نظام للمعـادلات منطقي وتحت سيطرة التقنيين التامة ، أي « بارو » الذين كان عليهم أن يستنتجوها من عبارات الشرط وأن يقرروا في احداث الحياة الحلمية ما كان الآلهة قد كتبوه فيها بشأن المستقبل.

الاستجارة ضد الحظ السيىء المتأتي بفعل الأحلام

هنا يُطرح سؤال أخير : على أي مستقبل يتوقف الأمر ؟ على مستقبل مطلق ومحتوم ، أَمْ لا ؟ ان معنى تفسير الأحلام والعرافة العميق كله منوط بهذا. وعلينا أن نعود الى الألواح ١ و١٠ ـ ١١ التي هي بمثابة إطار لنص « البحث » الخاص بتفسير الأحلام. ولم يبقَ لنا منها سوى قطع ، ولكننا نستطيع اعادة تكوينها جزئياً بواسطة قطع أخرى موازية حُفظت على وجه أفضل. فماذا نرى فيها ؟ انها مخصصة حصـراً بمـا نسميـه بـ « تعـويـذات » أو بـالأحـرى ، حسب رأيي ، « صلوات » من نموذج « اسراري » ، موجّهة الى الآلهة بغية الحصـول منهم على إبعـاد تهديـد أو نحس أو شر وهي مكوّنة من مزيج من رتب شفهية وطقوس يدوية يدعم بعضها بعضاً. اليكم مثلاً أو مثلين من أوجز ما جاء في هذا الصدد.

« إذا رأى أحد حلماً يحمل شؤماً ، فلكي يتجنّب نتائجه الضارة ، سيقول (في الصباح) قبل أن يضع رجليه على الأرض : « ان هذا الحلم الذي رأيته هو ذو فأل خير ، هو ذو فأل خير ، هو ذو فأل ممتاز ، من قبل سين وشمش ! » وبهذه الطريقة سيجعل لذاته فأل خير (عوض الشؤم) ، ولن يمسه الحظ (السيىء) الذي وعد به حلمه. ».

« يـا . . . (ولا تتيسـر قـراءة اسم الإلـه المنـادى) ، أبعِـدْ وبـدّد اللعنـة (التي تتهددني). عسى الريح أن تحمل الى بعيد الحظ السيء الذي وعد به الحلم الذي رأيته ». هذه هي الصلاة لابعاد النتائج الضارة للحلم المعني. ويجب مرافقتها

بالرتبة اليدوية التالية : حينما يكون المعني قد رأى مثل هذا الحلم ، قبل أن يضع (في الصباح) رجليه على الأرض ، عليه أن يعمل سكيبة من الخل (مع تلاوة الصلاة السابقة). وبعد ذلك فقط سيضع رجليه على الأرض. إذ ذاك سيبعد عنه الحظ السيء المتوقع من حلمه ».

إن وجود مثل هذه التعازيم في صلب « البحث » القانوني لتفسير الأحلام الاستنتاجي يوحي إلينا بان الأمر لا يتوقف سوى على احلام مدوّنة فيه ، أي أحلام الشؤم التي كانت تعد بحظ معاكس. ووجودها ذاته يبرهن عن ان هذا الأخير ، مع ان الآلهة هم الذين نقلوه وقرروه سابقاً ـ مثل ما كان يهم سير العالم وسكانه ـ كان يمكن أن يُكافَح بل ان يُلغى ، بواسطة استجارة بأصحاب هذا القرار ونقله « المكتوب ». وبالنظر الى ان طريقة النقل ـ التي بها كان تفسير الأحلام الاستنتاجي يختلف عن تفسير الأحلام بوساطة الإلهام ـ ثانوية جداً بالنسبة الى قيمة القرار المنقول ذاتها ، نستطيع دون خوف أن نعتقد بان الاستجارة ذاتها كانت ممكنة لمحتوى الأحلام « فائقة الطبيعة ». وهكذا فان المستقبل الذي يكشفه تفسير الأحلام ، استنتاجياً كان أو ملهماً ـ وبنوع أعم بالعرافة ، استنتاجية كانت أو ملهمة ـ لم يكن إذن « المستقبل المطلق » ، أي ما سيحدث حقاً وحتماً ، بل « مستقبلاً شرطياً ». وقد دعوته « مستقبلاً قضائياً » لأن قراره ونتائجه تظهر بالضبط منقولة عما يجري في أحكام العدالة. فحينما يترتب على الحاكم أن يقرر مصير متّهم ، يكون أمامه عدد من عناصر بموجبها يبتّ في القضية. كذلك الآلهة ـ ويتكوّن تعليمهم كله ، في بلاد الرافدين القديمة ، من نقل السلطات الممارسة هنا ـ حينما يقررون مصير كل إنسان ، يفعلون ذلك بمقتضى معطيات بعض الظروف، وبعد ان يبتّوا بهذا القرار ، يعلنونه مباشرة أو « بالكتابة » ، وخاصة بوساطة الأحلام. فسواء كانت الأحلام نقولاً مباشرة و « ملهمة » أو « رسائل مكتوبة » ، تجب قراءتها واستنتاجها ، فان محتواها ليس سوى حكم قضائي يؤشر ليس الى ما سيحدث

للمعني حتماً ، بل الى ما هو موعود به الآن وما يجب عليه أن يتوقعه. وهذا المحتوى طارىء مثل محتوى كل حكم قضائي ، ويمكن أن يصبح موضوعاً لالتماس رأفة الحاكم.

لهذا فقد هيأوا ونشروا ليس « تعازيم » الألواح ١ و ١٠ ــ ١١ حسب ، بل عدداً كبيراً من ألواح أخرى ، لجميع قطاعات العرافة ، ولجميع نقول القرارات الآلهية المتعلقة بالمستقبل. وكانوا يدعونها « نَمبوربو » ، أي دعاوى إلغاء الحظ السيىء الذي وعدت به الأقوال ، وهي تولي عرافة بلاد الرافدين معناها الحقيقي. فان هذه العرافة لم تكن تضع نفسها على صعيد الأمر المحتوم ، ولم تكن تستدعي قوى نوعاً ما ميتافيزيقية وثابتة ذات قرارات حاسمة ومن شأنها أن تتحقق لا محالة. ان مثل هؤلاء الآلهة غير معروفين في علم الأديان في بلاد الرافدين. ففي نظرة هذا اللاهوت ، يتوقف دور ممثلي العالم العلوي على تدبير العالم. فكانوا يتصرفون مثل ملوك هذا العالم ، ولكن على صعيد اسمى ، مع قدرة وذكاء أكبرين الى غير حد ، بالاضافة الى الخلود. انهم كانوا يحكمون وينظمون دور رعاياهم ومصيرهم. إلا ان قراراتهم ، مثل قرارات الملوك ، كانت مرتبطة دوماً بالظروف ، وقابلة التغيير تماماً ، على ان يعرف الناس طريقة التصرف معهم. هذه هي القرارات التي يعلنونها ، رأساً أَمْ عن طريق « الكتابة » ، في الايحاءات أو الفؤول الحلمية. وهذه هي القرارات التي بوسع المعنيين الذين تمّ تنبيههم أن يحملوهم على إلغائها ، بالصلوات والطقوس الخاصة.

وبهذا أيضاً لا يمكننا فهم العرافة عامة وتفسير الأحلام خاصة ، في بلاد الرافدين القديمة ، إلا إذا أعدنا غطسها في أسلوب التفكير لدى سكان هذه البلاد العريقة في القِدم ، حسب الرؤية الشاملة التي كانت لديهم عن الكون.

الفصل الثاني

العرافة والفكر العلمي

على صعيد تاريخ التفكير العلمي ، كثيراً ما قيل ان علماً يونانيـاً مثل علم الفلك قد يستمد جذوره من ممارسة للعرافة في بلاد الرافدين ، وهي علم التنجيم . ولكن لم يُعطَ أي برهان على ذلك أبداً ، وقد يكـون البرهـان مستحيلاً ، بـالنظر الى ما بين الاثنين من الاختلافات الأساسية .

إني أتساءل هل يكون السؤال مطروحاً بصورة غير صحيحة ، وهـل يمكننا طرحه من جديد بأسلوب آخر يتعدى هذه النـظرة الساذجـة . أودّ أن أبينّ ذلـك بمناقشة العلاقات بين العرافة والعلم في بلاد الرافدين ، أو بعبارة أخرى أن أبينّ انه من الخطأ الاحتفاظ بالعرافة لبلاد الرافدين ، وبالعلم لبلاد الاغريق ، لأن العرافة في بلاد الرافدين ، منذ عهد مبكّر وقبل اليونان بكثير ، صارت معرفة من النموذج العلمي ، بل علم في جوهرها. وما استطاع العبور الى الاغريق هو قبل كل شيء هذه الرؤية العلمية وهذا التعامل العلمي وهذه الروح العلمية ، بحيث انهم لم يبنوا من لا شيء مفهومهم للعلم الذي ورثناه عنهم ، بل انهم ، بهذه النقطة الأساسية ، كما بغيرها ، مدينون لسكان بلاد الرافدين القدامى .

العرافة في بلاد الرافدين

يذكر في هذه البلاد نموذجان من العرافة : أحدهما بإيحاء من الآلهة ، ويسمى بالعرافة الملهَمة ، والآخر بنشاط عقـلي يمارسـه البشر ، أي بنـوع من الاستدلال أو الاستنتاج ، ويسمى بالعرافة الاستنتاجية .

لا تُعرَف العرافة الملهمة إلا قليلاً وفي ميادين زمنية وموضوعية محدّدة. ولا تبدو نموذجية لحضارة بلاد الرافدين ، ولن نتكلم عنها أكثر.

أما العرافة الاستنتاجية فتُذكر بالعكس دونما انقطاع منذ بدايات الألف الثاني حتى العهد السلوقي ، أي الى فترة قليلة تسبق تاريخنا الميلادي . ولابد انها كانت موضوع مادة ضخمة من الأعمال والوثائق ، إذا ما حكمنا على ذلك بالنظر الى الحصة الكبيرة التي بقيت لنا منها. ففضلاً عن القطع الكثيرة التي تتطرق الى الممارسة العملية، وجدنا أكثر من ثلاثين ألف قول ، موزّعة بين نحو مائة « بحث » في الأقل. انه النشاط الفكري المعروف بنوع أفضل وإحدى مميّزات ثقافة بلاد الرافدين.

يبدو ان علماء الآشوريات لم يستغلّوا بعد هذا المنجم الضخم كما يستحق. فليس بينهم اليوم سوى عدد قليل جداً من الاختصاصيين في النصوص الخاصة بالعرافة. وقد يكون أحد أسباب هذا الإحجام أو أولاً الرتابة الظاهرية الخارقة « لبحوث » العرافة التي تكوّن القطع الرئيسة لهذا الملفّ. ولكني أتساءل هل يكون السبب الرئيس هو ، بوعي أَمْ بغير وعي ، ان الناس ينظرون الى الدلالة كمجرد خرافة خفيفة وبالية وغير جديرة بالاهتمام حقاً.

إن رؤية مثل هذه تتضمّن موقفاً « فردياً » (أنانياً) ، ضاراً بصورة خاصة في التاريخ. فدعوة المؤرخ الخاصة ليست أن يستعيد الماضي من خلال الوثائق التي بقيت لنا منه حسب ، بل أن يستعيده كما كان في ذاته ، أي ان يراه ويشعر به ويحكم عليه ليس من وجهة نظرنا ، بل كما كان أصحابه يرونه ويحكمون عليه ويحيونه. فإذا كان للمؤرخ حقاً معنى مهنته ، عليه أن يجهد دوماً ليخرج من ذاته ومن زمانه ، لكي يضع ذاته في موضع وفي زمان الأشخاص الذين يدرس احداثهم وأعمالهم. وعدّ العرافة في بلاد الرافدين مثل خرافة ، حتى بنوع نصف واعٍ ، يعني اننا نحكم عليها من وجهة نظرنا ، وهذا يعني الامتناع عن فهمها ، ومخالفة إحدى

قواعد علمنا الاساسية. فلنحاول إذن ان نتامل هذه الدلالـه وان نحكم عليها، بقدر الامكان، من وجهة نظر مستخدميها القدامى والمألوفين. ولن نتـوقف ههنا بالطبع إلا عند العرافة الاستنتاجية كنشاط فكري وكنموذج للمعرفة.

كيف تظهر النصوص الخاصة بالعرافة

إن الـوثائق الأساسية الأكـثر أصالـة ونمـوذجيـة هي مـا بـوسعنـا تسميتـه بـ « البحوث ». وتظهر هذه مثل مجموعات متفاوتة في السعة (أحياناً عدة آلاف) من الأقوال التي تؤخذ، في المصنّف عينه، من الموضوع المادي نفسه الذي يُنظَر إليه في هيئاته الخاصة وغير الاعتيادية : مثلاً هذه الحالات أو تلك للكوكب الفلاني، أو المظاهر التي هي نوعاً ما مشوّهة لوليد جديد، أو لكبد خروف.

وإذا أحصينـا الموضـوعـات التي تـدخـل أشكـالهـا ضمن نـطاق العـرافـة والتي تعدّدها « البحوث »، رأينا انها تكاد تشمل الكون المادي كله : الكـواكب والنيازك، الزمن والتقويم، مظهر الأراضي وجداول الماء والمجموعات السكانية، هيئة العناصر غير الحية والنباتات، ولادة وتكوين الحيوانات وتصرّفها، ولا سيما الانسان ذاته : هيئته الجسدية، سلوكه، حيـاته الـواعية وأحـلامه... وفضـلاً عن الظواهر التي تبدو من ذاتها للملاحظة، كان ثمة عدد آخر منها خفياً يتـرتب الكشف عنه : مثل التشريح الداخلي للحيوانات المكرّسة، أو ممكناً يجب اثارته، مثل الشكل الذي يتخذه الزيت أو الطحين حينما يُطرحان في الماء.

لا ريب انه لا يسعنا القول ان هذه المخططات العرافية العديدة كانت في كل مكان ودوماً تحظى باهتمام ممارسي العرافة. إلا ان ما يهم هنا هو ان جميعها قد غُدّت موضوعات ممكنة للاختبار والاستنتاج العرافيين، وان الكون برمّته وبالاجمال عُدَّ مادة كان بوسع دراسة منتبهة ان تستخلص منها المستقبل. لقد كان ثمة ميل واضح باتجاه تآليف موسوعية، وهذا أول طابع تجدر الاشارة إليه.

إن العناصر التي لا يمكن اختزالها في هذه « البحوث » من الوجهة الأسلوبية والمنطقية ، هي « الأقوال » التي يفصّل كل واحد منها ويشرح مظهراً عرافياً لموضوع « البحث » ويستنتج منه ما ينبىء به عن المستقبل. ان جميع هذه العناصر ، من أولها الى آخرها ، مبنية تماماً على المخطط القواعدي والمنطقي نفسه : الجزء الأول من الجملة ـ وهو ما يسميه النحويون بعبارة الشرط ـ يتبعه الجزء الثاني ، أي جواب الشرط. فعبارة الشرط ، وتستهلّ (ضمناً في الأقل) بعلامة الفرضية · إذا ، فرضاً (بالأكدية شومّا) ، وهي تزوّدنا بتفصيل تقديم الموضوع : انه الفأل. ويعرض جواب الشرط جانب المستقبل الذي يُستنتج من الفأل : انه التكهّن أو التنبؤ.

وعلى سبيل المثال :

ـ إذا كان شعر صدر شخص مجعّداً نحو الأعلى ، فسيسقط في العبودية.
ـ إذا كان لأحد وجه محتقن وعينه اليمنى جاحظة : ستفترسه الكلاب بعيداً عن بيته.
ـ إذا كانت مرارة (الخروف المضحّى) خالية من القناة الصفراوية : سيعاني جيش الملك من العطش خلال حملة عسكرية.
ـ إذا اجتاحت ريح الشمال وجه السماء حتى ظهور القمر الجديد : سيكون الحصاد وافراً.

معنى العرافة الاستنتاجية ونشأتها

إن من يبحث عن فهم هذه العرافة كنشاط فكري وكطريقة للمعرفة ، يرَ ان أهم ما في الأمر ليس عبارة الشرط أو جوابها في ذاتها ، بل الاجتياز من الأولى الى الثاني. فانطلاقاً من كون شَعر صدر رجل مجعّداً ومتجهاً الى فوق ، كيف استطاعوا الاستنتاج بانه سيقع في العبودية ؟

وللاجابة عن هذا السؤال الأساسي ، ينبغي أن نفهم كيف نشأت العرافة

الاستنتاجية في بلاد الرافدين. ولا نعرف من الأمر إلا ما يكفي لتخمينه ، مع هذا الاحتمال الكبير المبني على معطيات متقاربة ينبغي لنا الاكتفاء به حينما ندرس تاريخ عالم بهذا القدم من الناحية الزمانية.

ويبدو ان العرافة كانت أولاً تجريبية محضة ، أي مرتكزة على مجرد معاينة : استدلالية. وما يتيح لنا هذا الاعتقاد ، وفي الوقت ذاته ينيرنا حول هذه المرحلة الأصلية ، هو عدد من أقوال جاءت مبعثرة في المجموعة الضخمة التي بقيت لنا والتي دعيت « تأريخية » ، لأن التكهن بها ، عوضاً أن يكون في المستقبل ، هو في الماضي ويعيد الى حدث قديم من تاريخ البلاد يُعتقد انه يجب أن يحدث ثانية. مثلاً :

- إذا وُجدتْ ، في الجزء الأيمن من كبد (الخروف المضحّى) زائدتان فطريتان على شكل اصبعين ، فذلك فأل لزمان تحدث فيه فوضى (إشارة الى الفترة ما بين سنة ٢١٩٨ ، و٢١٩٥ تقريباً التي سبقت سقوط سلالة أكد بنحو ثلاثين سنة).

أو هذا المقطع الذي سردناه سابقاً :

- إذا كان ، في الكبد ، الجزء المسمى «باب البلاط » (يظهر انه ما يسميه علماء التشريح بالحزّ السُرّي) مزدوجاً ، وكان ثمة ثلاث كلى ، وعن يمين المرارة محفورة (بالأكدية « پَلشو ») ثلاث حفر (بالأكدية « پيلشو ») واضحة : فذاك فأل أناس ايپشال (مدينة مجاورة لأمّا ، في جنوب البلاد) ، الذين أسرهم الملك نرام سين (وهو الملك الرابع من سلالة أكد في نحو سنة ٢٢٦٠ - ٢٢٢٣) باللجوء الى الخنادق (بالأكدية « پيلشو »).

وهناك صيغة أخرى ، قد تكون أكثر بلاغة ، نلقاها بين أقدم الوثائق التي يمكن ربطها صراحة بالعرافة الاستنتاجية ، وهي « تصاميم الأكباد » الشهيرة التي عُثر عليها في ماري :

« حينما ثارت بلادي على ايبي ــ سين (الملك الأخير من سلالة أور الثالثة ، في نحو سنة ٢٠٢٧ ــ ٢٠٠٣) ، هكذا كان وضع الكبد ».

نلاحظ ان « التصميمات » المذكورة ليست إلا من نحو نصف قرن بعد هذه الثورة ، وهذا ما يشير الى الارتباط الوثيق الذي لوحظ بين الهيئة الخاصة لضحية ذُبحت يوماً ما وبين التمرد على الملك الأخير من سلالة أور الثالثة.

يجب أن نلاحظ ان جميع الأحداث المدونة في الأقوال التاريخية تقريباً تعود الى الخمسمائة سنة بين عهد أكد والعهود الأولى من الألف الثاني. ولدينا من الأسباب الوجيهة ما يحدونا الى التخمين بأن تلك هي بالضبط الحقبة التي فيها نمت العرافة الاستنتاجية في البلاد ونضجت وترسخت.

إن هذه الأحداث التي جاءت مدوّنة بالأقوال التاريخية ، بقدر ما نعرف ذلك من جهة أخرى ، ها الحظ ــ بعض منها على أية حال ــ بأن تكون أصيلة : فان المثل الأول الذي سردناه أعلاه ، حسب تصميم ماري ، هو مؤثر بنوع خاص في هذا الشأن ، بالنظر الى تاريخه المقرّب جداً. ومن جهة أخرى ، إذ لا تقوم بديهياً أية صلة داخلية وضرورية بين كل من هذه الأقوال وبين مظهر الفأل الذي يوضع في صلة معها ، فيجب أن تكون هذه الأقوال قد ارتكزت على معاينة التصادف بين الحدثين.

في هذه البلاد حيث نعلم ان الناس قد أولوا منذ عهد بعيد اهتماماً كبيراً بالأحداث التي تعدّ خارقة العادة والتي تدعو الى التفاؤل بشيء ، سيكون ناحرو الذبائح ، عند تقطيعهم إحدى ضحاياهم ، قد لاحظوا ان كبدها ظهر بمظهر غير اعتيادي. وبعد زمن قليل سيقع حدث ملحوظ ، و « منعطف » في تاريخ الملك والبلاد. فيلاحظ التصادف أولاً ثم يُشار إليه ، وقد يكون في ضوء تصادفات أخرى مماثلة تكاثرت في نظر الناس الذين يعتقدون بها ويتوقعونها ، سيحكم على هذا التصادف كأمر بعيد عن حصيلة مصادفة. فيُتّخذ الحدث الأول كاخبار بالحدث الثاني ، وكلاهما يُدونان كقول ذي قيمة شاملة ، حتى استطاعوا ، كل مرة وقع هذا

الحدث غير الاعتيادي ، ان ينتظروا وقوع حدث مماثل في ما يخص مصير البلاد والعاهل.

يجب ألا نعدّ بالتأكيد هذه الخلاصات وقفاً على الأقوال التاريخية وحدها. فهناك أقوال أخرى كثيرة ، سواء تعلقت بالبلاد أو بالملك أو الأفراد ، تظهر وكأنها استمدت أصلها من معاينات مماثلة : الفرق الوحيد هو انهم لم يروا من الضروري أن يحفظوا فيها ذكر أسماء الاعلام أو الظروف الخاصة المحفوظة في الأقوال التاريخية مثل :

- التكهّن بالجليد الذي يغطّي البلاد كلها ،
- فأل التقهقر ، أي حينما يتراجع الجيش. . .

فانها فؤول تحفظ في مظهرها ذاته علامة الأقوال التاريخية. إلا ان ثمة أقوالاً أخرى كثيرة لا تحفظ هذه العلامة البتة ، وهي غزيرة خاصة في أقدم « البحوث ». ولكنها توجد أيضاً هنا وهناك في أزمنة أحدث عهداً ، وقد احتفظت بميزات فريدة تكفي لتتيح لنا أن نميز بسهولة من خلالها حدثاً واقعياً معيّناً أو طرفة أو حدثاً آخر متنوعاً ، وهي مستمدة من الحياة اليومية.

وهذه بعض أمثلة ، بين آلاف أخرى مشابهة :

- إذا قتل أسد أحداً أمام باب المدينة الكبير ، فسيُقتَل هو أيضاً بدوره.
- ولد صغير سيسقط من السطح.
- إن المدينة التي تذهب لمحاصرتها ، حينما تكون تجاهها ، ستقطع حاميتها المتاريس المقامة لحصارها وتخرج ضدّك.

وأخيراً هذه التحفة التي سردناها سابقاً :

- إن زوجة هذا الرجل ، وقد حملت بفعل رجل آخر ، لن تفتأ تتضرع الى الإلهة عشتار وتقول وهي تنظر الى زوجها : عساي أنجب ولداً شبيهاً بزوجي. . .

فأقدم مجموعة من الأقوال ربما تكون قد تشكلت على النحو التالي : عاينوا

تتالي أحداث لا علاقة ظاهرية بينها ، ولكنهم لاحظوا تتابعها مرة ، فافترضوا على الفور ان من شأنها أن **تتتابع دوماً**. وهذا ما ندعوه بالعلم التجريبي.

ويبدو ان الناس سرعان ما أرادوا الذهاب الى أبعد ، فبحثوا ، ما وراء الظواهر ، عن رابط داخلي بين حدثين كانا يشكّلان قولاً . لنُعِد التكهنات التاريخية الأولى المذكورة سابقاً ولنمعن النظر فيها. ففي احدها ، تُذكر الزائدتان الفطريتان على شكل اصبعين بخصومة المتنافسين على العرش التي تملأ « زمان الفوضى ». وفي الثاني ، مع الثقوب (پيلشو) المحفورة (پلشو) في الكبد تتجاوب في التكهن **ليس الخنادق (پيلشو) التي تُستخدَم لاقتحام المدينة المحاصرَة حسب، بل مع قلب** بسيط ، (ولدينا في طريقة الشرح في البلاد أمثلة أخرى عديدة لهذه الأساليب الصوتية التقريبية) اسم المدينة ذاته : أبيشال.

في نظرتنا نحن لا توجد مثل هذه « الروابط » ، بل نرى فيها مجرد تصادفات دون مغزى. ولكن يجب الاعتقاد (ونعرف ذلك من جهة أخرى) بان الأمر لم يكن هكذا لسكان بلاد الرافدين القدماء ، لاسيما مع تعليمهم المعروف الذي كان يرى تدخّل الآلهة في إدارة العالم ، ولهذه الغاية تدخلهم أيضاً في التعيين المسبق للمصائر ، أعني للأسماء ولجميع الأشياء من قبل هؤلاء الآلهة أنفسهم.

في هذه البلاد حيث أُخترعت الكتابة منذ العهود الأولى من الألف الثالث ، وحيث لعبت هذه الكتابة دوراً رئيساً في الحياة المادية والفكرية ، كان الناس يتصورون ان المصائر المقرّرة ، كان الآلهة يسجّلونها على « لوح المصائر » ، وحتى كانوا يظنون ان الآلهة يكتبون هذه القرارات في الأشياء عندما يخلقونها أو يوجهون حركتها. وهناك عدد من النصوص التي تتكلم بهذا المعنى ، مثل هذا النص :

« أيها الإله شمش. . . ، انت الذي تسجّل القول وتؤشر الى الحكم العرافي في احشاء الخروف. » وإن كانت النصوص التي وجدناها فيها تعود الى الألف الأول ، إلا انها تشهد لتقليد أقدم بكثير.

من جهة أخرى ، ان طبيعة الكتابة المسمارية ذاتها ، الأصلية والأساسية ، كانت ترمي الى ان تكون أولاً وان تبقى دوماً كتابة أشياء نوعاً ما ، وذلك بالرموز الصورية التي هي إجمالاً أشياء تشير الى أخرى : مثلاً رسم الرجل للاشارة الى السير أو الى الوقوف ، وشكل المثلث العاني للاشارة الى المرأة أو الى الانثى . ومن ثمة كانت تأتي هذه الفكرة وهي ان الآلهة سجلوا على كبد الضحية الزائدتين الفطريتين على شكل اصبعين ، عوض الواحدة المنتظرة ، ليشيروا دون شك الى الثنائية والى المعارضة والخصام ، وبذلك كانت هذه الأمور تقوم بدور « الكتابة الرمزية » للخصومة والمنافسة ، مثلما كانت الثقوب تشير الى الخنادق .

من طريقة الرؤية هذه خرجت قاعدة غير مصوغة ولكنها مطبّقة دوماً ، على شكل الطريقة المشرفة على الكتابة . فحيثما كانت العلامة نفسها ترد في الفأل ، كان الحدث المستقبل نفسه يُقرأ . في الواقع ، حيثما ترد ثنائية في وصف موضوع القول (غير اعتيادية وغير متوقعة ، لأن ما يجري حسب القاعدة المألوفة لا يسترعي الانتباه ، وهو بذلك ليس في ذاته موضوع العرافة) يحصل عند تكهن الناس فكرة المعارضة والخصومة والخلاف والصراع . . .

وبوسعنا أن نكدّس أمثلة لا تُحصى لكي نبينّ الى أي مدى كانت العرافة في بلاد الرافدين تُمارَس حقاً مثل الكتابة ، أي بقراءة الرموز الصورية . لا شك ان في العرافة كما في الكتابة حالات عديدة حيث العلاقة بين المؤشّر والشيء المعني ليست واضحة ولا أحياناً مفهومة ولا يتسنى للمرء أن يتصوّرها . هذا هو الشأن معنا . لكن الأمر لم يكن هكذا بالتأكيد بالنسبة الى سكان بلاد الرافدين القدامى . وهذه ملاحظة مهمة .

وهكذا فقد اجتازت العرافة من المرحلة البدائية لمجرد المعاينة التجريبية الى مرحلة المعرفة الأولية ، أي المعرفة « الاستنتاجية » . منذ ان اكتشفوا ان الأسد هو العلامة أو الرمز الى العنف أو السيطرة ، أضحى من غير المفيد انتظار الأحداث ، كما كان ضرورياً في المرحلة التجريبية . فكان بوسعهم أن يتكهنوا

بصورة لا تخطىء بالهمجة والمجزرة والسيطرة ، منذ أن يكونوا قد سجلوا حضور أسد في سياق عرافي. ومثل هذا التغيير يُعدّ رئيساً وذا أهمية كبيرة ، بما ان المعرفة الأولية ، أي المعرفة الاستنتاجية ، هي في الواقع علم صرف وبكل مغنى الكلمة.

العلم الخاص بالعرافة ووضعه ضمن البحوث

إن مثل هذا الطابع « العلمي » يوضح بصورة جلية معطيات ترد في أقدم « البحوث » ويلقي الأضواء على مبدأ التحليل وعلم التصنيف الذي يسترعي الانتباه الى هذه الوثائق. ففي كل واحدة منها ، يأتي موضوع « الأقوال » محلّلاً الى عدد مدهش أحياناً من الأغراض العرافية. فمثلاً شكل جمجمة الانسان ، ولا سيما شعره ، لا يحتلّ أقل من مائة وستة وستين مقطعاً في البحث الذي يتناول علمَ الفراسة. وهذا التحليل وهذا التصنيف يجريان حسب القاعدة بمقتضى عدد من الفئات المتكررة : حضور الموضوع أو غيابه ، صفاته وأبعاده ، هيئته الداخلية وموقعه النسبي ، لونه الذي يتوصل أحياناً الى نحو عشر ملابسات حول الألوان الرئيسة التي كانت إذ ذاك الأحمر والأبيض والأسود والأخضر الفاتح ، ثم تأتي اضافة أو نقص العناصر الطارئة ، وهكذا دواليك. وجميع هذه الاحتمالات مصفوفة في ترتيب دقيق وثابت.

من البديهي ان في عدد من الحالات في الأقل لم تُعايَن حقاً جميع هذه الفرضيات. وهناك بعض منها مستحيلة. هكذا يتكهن بوجود مرارتين في كبد الضحايا ، وهذه ظاهرة نادرة (ولهذا فهو موضوع الطرفة) ، ولكن الامر لا يزال قابلاً للتصوّر. ثم ينجرف مؤلف البحث في ميله الى التصنيف فيفترض وجود ثلاث وخمس وحتى سبع مرارات ، وهذا عدد خيالي. وكذا الشأن عند ذكر توأمين تنجبهما امرأة. فان الأمر يؤدي الى احتمال ثلاثة توائم ثم أربعة ثم خمسة ثم ستة وثمانية وحتى تسعة.

في هذا التنظيم الذي يتخلى عن كل تجريبية وكل عودة الى الخبرة وكل رجوع

الى الواقع المحقّق ، فيتوصل الى احتمالات مستحيلة ، تكمن في نهاية الأمر رغبة في تسجيل ليس كل ما لوحظ حسب ، بل كذلك كل ما كان من شأنه أن يلاحظ نظرياً ، وكل ما يمكن أن يكون ، دون أن يكون قد حدث قط . وفي الواقع ، في نظرة منْ لم يكن لديه بديهياتنا البيولوجية ، إذا كان لكبد مرارتان ، فلِمَ لن يكون له ، إذا ما أراد له **الآلهة ذلك**، أكثر من هذا العدد ، حتى سبع مرارات ؟

إن طابع العرافة العلمي قد أدى بها الى الممكن ، ما وراء الواقع الملحوظ . وبعبارة أخرى ، وحسب تعبير المنطق ، لقد حاولت عرافة بلاد الرافدين أن تدرس موضوعها كموضوع شامل ومجرد نوعاً ما ، وهذا أيضاً إحدى الميزات الخاصة بالمعرفة العلمية .

ولكونها أصبحت ، حسب طريقتها ، ولا شك منذ نهاية الألف الثالث ، « علماً » حقيقياً ، فقد شعر الناس بحاجة الى وضع العرافة في « بحوث » . وكانت البحوث ـ وهذا التحديد يسري أيضاً الى علوم أخرى مألوفة لدى سكان بلاد الرافدين القدامى ، كالقضاء والطب والرياضيات ـ مختصرات لعلم كانوا يبحثون عن وضعه في متناول جميع الذين كان عليهم أنْ يتعلموه . انهم لم يكونوا يتبعون طريقتنا باستخلاص المبادىء والشرائع . فمن المعروف ان أهل بلاد الرافدين السابقين لم يصوغوا قط مثل هذه النظريات التي لم تكن طريقة تفكيرهم تدفعهم إليها أبداً . فلا وجود في مفرداتهم لأية لفظة تشير الى « المبادىء » و « الشرائع » و « المعاني المجرّدة » . وطبقاً لنموذج عقلهم ، كانوا يستغنون بسهولة عن مثل هذه البيانات الشاملة والمجردة في صيغتها ، وكانوا يفضّلون عليها حالات واقعية وفريدة يكدّسونها وينوعونها لكي يوحوا بالفكرة العامة عن هذه الطريقة .

إن « البحوث » هي كتب ذِمامة . فعند استعراض المعطيات المتغيرة لشيء ذاته ، سواء كانت هذه المعطيات واقعية أو خيالية ، معايَنة أو موضوعة أولياً ، كان مستوعبها يكتسب معنى الشرائع والمبادىء دونما احتياج الى تعلّم حرفيتها المجردة .

فلم يُـقَل في أي موضوع ان الأسد يخبـر عن الطغيـان والمجزرة والعنف والسلطة العليا. ولكن بحكم وجود حالات فيها كان مع حضور الأسد في الجملة الشرطية ، في سياقات متنوعة ، يتجاوب في التكهن هنا بالامبراطورية ، وهناك بالمجزرة ، هنا بالظلم ، وهناك بالقوة الوحشية. فإزاء هذه المعطيات ، كان القارىء يتشبع من هذا الأمر الثابت ، أي من هذه الشريعة دون أن يكون قد صاغها أبداً. هكذا علّمونا حين كنا صغاراً وكان فكرنا لا يستطيع استيعاب المجرّدات في مبدأ ما ، سواء كان في الرياضيات أو في القواعد ، فكانوا يعلّموننا استظهار جداول الجمـع والضرب وجذور الأسماء والأفعال التي هي أيضاً لوائح لحالات متغيرة ، مثـل « البحوث » في بلاد الرافدين. فوجود مثل هذه المصنفات يشير إذن الى الطابع العلمي للعرافة.

« اكتشاف » الروح العلمية

من معرفة تعتمد على مجرد معاينة ، أي استدلالياً ، تتناول حالات فرديـة وطارئة وغير متوقعة أحياناً ، أصبحت العرافة ، حتى قبل عهد أقدم « بحوثنا » ، أي في نحو نهاية الألف الثالث في أقل تقدير ، معرفة استنتـاجية منتـظمة وقـادرة على التكهن وضروريـة وذات شموليـة ومجردة نـوعاً مـا ، ولها حتى مصـطلحاتهـا ومفرداتها الخاصة بها.

وهذا ما نسميه بالعلم ، بما في الكلمة من المعنى الخاص والواضح ، كما علّمنا إياه أساتذتنا الاغريق القدامى ، بعد افلاطـون وارسطو ، وكـما يشرف حتى الآن أساساً على فكرتنا العصرية للعلم ، في الأقل للذين يحفظون فكرهم منتبهاً بكفاية ومنفتحاً لكي لا يوقفوا هذه الكلمة على العلوم من نموذج الرياضيات ، وكأن العالَم ليس أكبر من الأعداد والكميات ، وكأن المنطق والتجريد واليقين أمـور محصورة في هذا الميدان الهزيل. . .

يجب أن نميز بعناية في هذا « العلم » الخاص بالعرافة المـوضوع والـطريقة أو الفكر.

الموضوع : ان المستقبل المتوقع الذي يمكن معرفته من خلال الحاضر واستنتاجه من العناصر ، لم يكن بوسعه أن يحتفظ بقوامه إلا في ذهنية مثل ذهنية سكان بلاد الرافدين القدامى الذين كانوا يرون ان القوى العليا تقود العالم ، وانها تقرر مصيره المستقبل حسب هواها ، وانها تعرف تفاصيله فتستطيع من ثم ان تعلنه ، وهي تعلنه فعلاً إذ « تسجّله » في الأشياء. فموضوع كهذا كان يفقد مصداقيته كلها في منظور مختلف للكون. وكان الاغريق ــ وأتكلم عن الفلاسفة والعلماء ــ قد نبذوه ، ونراه نحن كذلك حيث يبدو مفرغاً من كل معنى وبالياً ، بل« خرافياً ».

لكن **الطريقة والفكر** ، بعد تنظيمها ، لم يكونا متعلقين بموضوعها الأول ، بل كانا يحتفظان بقيمتها حتى بعد زوال الموضوع ، وهذه غرابة موسوعية. فان هذه الطريقة في تناول الواقع الشامل والبحث فيه عن معرفة تحليلية وضرورية واستنتاجية وأولية ، وهذا الموقف « المجرد » والعلمي إزاء الأشياء ، كان مكسباً نهائياً للفكر البشري وثروة وتقدماً عظيمين لا يمكن التغاضي عنهما أكثر من النار أو الفخار بعد اكتشافهما. لا أريد ان أذكّر ههنا كيف عرف الاغريق واستوعبوا هذه « الروح العلمية » التي أبصرت النور قبلهم وخارجاً عن بلادهم. إنما أبحث عن أصلها ، فأرى انها ظهرت ، في الأقل في بلاد الرافدين ، ١٥ قرناً قبل سقراط وافلاطون وارسطو ، وإن **نشأتهاوضبطها** لا يلاحَظان في موضع آخر أكثر مما في هذه العرافة التي تشكّل إحدى الميزات الأساسية والنموذجية لحضارة بلاد الرافدين القديمة

إننا ههنا أمام زمان رئيس من تاريخ الانسان. فمثل اختراع النار وزراعة النباتات وتدجين الحيوانات وتصنيع المعادن والكتابة ، فان اختراع التجريد والمعرفة **الشاملة والعقلانية ، وبكلمة أوضح فكل ما ندعوه بالفكر العلمي ، يمثّل تقدماً يدعو الى العجب ، من وجهة نظرنا ، أي بالنسبة الى ما أصبحنا عليه والى ما يحيينا دوماً.**

وهذا بحد ذاته يبرر وجود علماء الآشوريات وجميع جهودهم .

الفصل الثالث

البديل الملكي و مصيره

كانت الحالة في البلاد تقتضي أحياناً أن يقوم أحد أفراد الشعب مقام الملك لوقتٍ ما. فلقد بقي لنا ، مثلاً ، قطعة من رتبة أو طقس لتهيئة للحرب ، وفيها يُكتَب لهم النصر بالطبع. وخلال هذه المراسيم ، كانوا يمثّلون و « يقررون » القتال الذي كان الملك سيخرج منه منتصراً ظافراً مع بلاده. فكانوا يصنعون دمية من شحم الأمعاء تمثل عدواً ، ويقلبون رأسها الى الوراء (علامة على الهرب بعد الهزيمة). وكانوا يقيمون ضد هذا العدو الوهمي ليس قائد الجيوش بشخصه، أي الملك، بل واحداً من ضباطه يحمل الاسمَ نفسه ويتشح بوشاحه. وفي هذا القتال الوهمي والخطِر بصورة فائقة الطبيعة لكونه « مختصاً بالأسرار المقدسة » ، كان يكمن خطر للعاهل. ولذا فكان يُستَبدل. إلا أن بديله لم يكن يحمل لقب « البديل الملكي » ، حرفياً « الملك » أو « صورة الاستنابة ، الاستبدال » (شار/ صَلَم پوخي / اندوناني ، السومرية : نيك ، ساك ، ايلا).

ويبدو ان هذا التعيين كان وقفاً على الشخصية المركزية لمؤسسة حقيقية ، هي في الوقت ذاته دينية وسياسية ، موجّهة الى انقاذ حياة العاهل حينما كانت مهددة بنوع خارق الطبيعة. فأودّ ههنا أن أتكلم عن هذا البديل الملكي.

وإن كان ملفّنا عنه هزيلاً ، إلا انه يتيح لنا ان نكوّن فكرة عنه. انها فكرة ناقصة جداً والحق يُقال ، لأن وثائقنا تكاد جميعها تكون نتفاً ، وهي موزعة توزيعاً رديئاً جداً في الزمان والمكان. وأقدم مثل معروف جاء في « يوميات الملوك القدماء »

التي نعتقد انها حفظت لنا عدداً من الميزات التاريخية. فهي تشير إذن الى ان الملك **التاسع من سلالة ايسن الأولى، وهو ايّرا ـ ايميتّي (١٨٦٨-١٨٦١) وتوفي قبل** الأوان في بلاطه لكونه شرب « حساء » ساخناً جداً ، خلفه مجرد بستانيّ يدعى انليل ـ باني (١٨٦٠ ـ ١٨٣٧) ، وكان الملك قد اتخذه « صورة الاستبدال » أي بديلاً ملكياً. ولكنه استطاع أن يحتفظ بالعرش ، بعد موت الملك.

وإذا استثنينا رتبة حثية ترقى الى نحو القرن الثالث عشر ، وهي تكشف لنا ، في آسيا الصغرى ، عن مؤسسة مماثلة اقترضوها ظاهرياً من تلك الموجودة في بلاد الرافدين ، ينبغي لنا الانحدار الى زمان ملوك العهد الآشوري الحديث لكي نلقى « البديل ». وإنما نستطيع استجلاء الحالة نوعاً ما لهذا العصر وحده تقريباً. فيذكر فيه « شار ـ پوخي» مرة واحدة ، بصورة شاردة ، في وثيقة إدارية من السنة الأخيرة للملك أدد ـ نيراري الثالث (٨١٠ ـ ٧٨٣). ولكنه يعود فيظهر أكثر من مرة في مراسلة اسرحدون (٦٨٠ ـ ٦٦٩) بصورة رئيسة ، وفي عهد ابنه وخلفه آشوربانيبال (٦٦٨ ـ ٦٢٧)، وذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، بعبارات خاصة أو بتنويهات جانبية ، نحو ثلاثين رسالة من المراسلة الملكية لهذا العهد تدور حول هذا الموضوع ، ولكنها غالباً ما تنقطع لسوء الحظ في الموضع المهم أو هي عسيرة الفهم ، شأن هذه الأشكال من الوثائق. كما عُثر في مكتبة آشوربانيبال على قطع من رتبة أو طقس أو مراسيم كانت مخصصة به ظاهرياً.

وفي وقت لاحق ، يمكننا مطالعة روايات مماثلة تدور حول الاسكندر الكبير جاءت لدى ثلاثة مؤرخين من الاغريق هم : بلوتارك واريان وديودورس الصقلي ، وهي دراسات لا تختلف إلا بالتفاصيل لحدث واحد وعينه ينبىء دون شك بالمؤسسة نفسها التي كانت في عهد اسرحدون وابنه. لست متأكداً من انه يجب ؟ أن نربط بها دون تحفّظ مقطعاً جاء لدى بيروز تكملة قصة قصيرة وردت في كتاب

« الملك » لديون كريزوستوم حيث يدور الكلام خاصة عن عيد « ساسي »[1] وعن ملكه المؤقت. ولكننا نكاد لا نجد بالتأكيد انعكاساً للايديولوجيا التي تشرح البديل الملكي في بلاد الرافدين ، من جهة لدى الفرس استناداً الى ما جاء لدى هيرودوتس ، ومن جهة أخرى لدى الرومان في مطلع العهد المسيحي ، حسبما يقوله المؤرخ سويتون الذي يبدو انه لا يحسن فهم المؤدى الحقيقي لما يرويه لنا.

من خلال هذا الملف ، مع كونه ناقصاً ومخروماً ومبعثراً ، نستشف حول الشخصية المركزية أنواراً مشؤومة تتعلق بالمصير النهائي المخصص له ، وقد امتنع علماء الآشوريات مدة طويلة من مجابهة الأسوأ في هذا الصدد ، لكونهم أناساً طيبي القلب غير ميالين الى القسوة. ولكن اليوم يبدو انه ينبغي القبول بالأسوأ في هذا الشأن. من جهة أخرى ، ان الظاهرة صفة مميّزة لطريقة من النظر والاحساس ليست طريقتنا ، ولكن التأمل فيها من شأنه أن يساعدنا لنجد من جديد ، وأن نفهم أكثر ومن الداخل ، سكان بلاد الرافدين القدامى البعيدين عنا بُعداً شاسعاً. لذا فاني قلت لنفسي انه قد يكون من المفيد أن نفتح هذا الملف ثانية ونتصفّح محتوياته ههنا ، وإن لم يكن لديّ شيء مهم أضيفه إليه.

وعوضاً أن أعرض أولاً المعطيات الواقعية المتعلقة بالبديل الملكي ومصيره لكي أفسّرها وأشرحها بعد ذلك ، ظهر لي من الأفضل أن أقلب هذا الترتيب المنطقي فأبدأ بإعطاء ما اعتقده المفاتيح الحقيقية لهذه المؤسسة. فهي توجد في الواقع عند ملتقى ثلاث بديهيات خاصة ، كل منها حسب طريقتها ، بذهنية البابليين

---

(١) « ساسي » هي أعياد كان يُحتفل بها في بلاد الفرس القديمة. ويُقال أن كورش هو الذي كان قد نظم هذه الأعياد ، تخليداً لذكرى انتصار أحرزه على الشعوب السامية. وكانت هذه الأعياد تتميز بالحرية المؤقتة التي تمنحها للعبيد ، إذ كان بوسع هؤلاء أن يصدروا الأوامر الى أسيادهم طوال العيد الذي كان يدوم خمسة أيام. فكانوا يتجولون متوشحين ثياباً فاخرة ويقيمون الولائم دونما تحفّظ. . . أما الساسيون فكانوا أقواماً من الرحل في آسيا القديمة ، يتجولون بين الهند وحدود روسيا الآسيوية الحالية. وكان الفرس يطلقون اسم الساسيين على جميع الاسكوثيين. وقد أفلح داريوس الأول في السيطرة عليهم. (المترجم).

والأشوريين القدماء : الإيمان بالتنبوء بالمستقبل ،و « تعليم » الاستبدال ، والنظام السياسي المتسلسل.

التنبؤ بالمستقبل

نعلم ان الحوادث غير المتوقعة والظروف غير الاعتيادية والمصادفات الفريدة كانت في نظر هؤلاء الناس القدامى انذارات و « علامات » ، من خلالها كان الآلهة ، منظّمو العالم والمشرفون على سير الأمور ، يظهرون قراراتهم الخاصة بمصير البشر ، حسب شريعة محدودة. فان ولادة خروف في حظيرة برأسين ملتحمين وثماني أرجل ، ولكن بعمود فقري واحد ، كانت تخبر بصراعات عنيفة في البلاد وبفترة من الاضطراب والفوضى. واذا ضحك أحد في نومه ، فكان عليه أن يتوقع مرضاً خطيراً. وإذا كان كوكب الزهرة (فينوس) يبدو متوقفاً في ذروته ، فكان الأمر ينبّه الى الاحتباس القريب للمطر. وإذا حاول حصان أن يجامع ثوراً ، فكان الأمر يعد بنقص في نتاج الماشية. وحينما كانوا يكتشفون في الخروف المضحّى أقراصاً من الأحمر القانئ مطبوعة على الرئتين ، فكان يجب خشية حريق ، وهكذا دواليك. . . فكانت هذه « الفؤول » المستقاة من جميع نظم الطبيعة قد دُرست وفُحصت طوال قرون بحماس مدهش ، ثم صُنّفت في لوائح ، وكل منها مرفق بتنبوئه ، كما رأينا ، أي بجزء من المستقبل كان يعتقد ان الفأل يعلن عليه.

بين « البحوث » المتفاوتة في الافراط التي كانت هذه اللوائح تشكّلها ، فإذا كانت منها تتعلق بالأحرى بالحياة الفردية وبما فيها من السرّاء والضراء ، فالأخرى كانت تتعلق أكثر بمستقبل البلاد كلها ، وبالنتيجة بزعيمها السياسي ، أي الملك.

في العصر القديم ، يبدو ان العرافة الاستنتاجية كانت تقوم بدور النذير في الحياة العامة. ومنذ النصف الثاني من الألف الثاني ، وبخاصة في الألف الأول ، تضاعفت وتقوّت وربما استُبدلت جزئياً بالتنجيم الذي كانت فؤوله الصريحة تضم الأرض كلها ، من أعلى السماء. وبين العلامات في السماء ، كان الخسوف احدى

أبلغ هذه العلامات وأكثرها مأساة ، وبالنتيجة أكثرها عصمة ، حسب فكرة ذلك الزمان. فان اختفاء نور كوكب فألٌ واضح لاختفاء آخر ههنا ، أي اختفاء ذلك الذي كان يقوم بدور المنير والدليل لشعبه ، أي الملك . إلا ان الأمور لم تكن بسيطة، في الأقل حينما كان الأمر يتعلق بقرارات مهمة خاصة بالأقوال التنبؤية ، كما كان شأن مستقبل الملك. فقد لاحظ الناس ، من جراء نمو « العلم » الخاص بالعرافة ، ان العلامات ههنا لا تعطينا تنبيهات أكيدة بشأن المستقبل ، إلا إذا وُضعت في التطابق مع علامات السماء. إذ يجب أن تكون الفؤول نتاج السماء والأرض معاً. وحتى إذا بدت لنا منفصلة (مادياً) ، فانها غير قابلة للفصل حسب نظرة العرافة ، لأن السماء والأرض لا تشكّلان إلا كلاً واحداً. أو بعبارة أخرى ، كان كل بحث مهم خاص بالعرافة يقتضي فحصَ فؤول مستقاة من مختلف ميادين الطبيعة، ومقابلتها ونقدها وموازنتها ومحاسبتها كحصيلة « توازي القوى » ، حتى إذا كان أحدها ـ وغالباً ما يُفترض من التنجيم ـ ، يعطي علامة الانذار.

ويبدو ان المستقبل الذي تخبر به الفؤول ، حسب الاعتبارات التي ذكرناها ، كان موضوع إيمان كلي ودون تحفّظ. ولكن يجب أن نوضح انه لم يكن في نظر المؤمنين به ما يمكننا أن نسميه « بالمستقبل المطلق » ، أي ما يتحتم حدوثه ، بل كان مستقبلاً مشروطاً سميته « قضائياً » ، لأن قرار الآلهة الذي كان يعيّنه والذي كان الفأل يخبر به ، كان له شيء من قرار الحكّام (القضاة). فكان كل قول بمثابة حكم صادر ضد المعنيين يرتكز على معطيات الفأل ، كما ان كل قرار للمحكمة يحدّد مستقبل المذنب بالنظر الى الملف الذي أُخضع لحكمه. فكان المستقبل الخاص بالعرافة ، والمستقبل المتنبأ به ، هو الأمر الذي يوقّعه في الوقت الذي فيه ينشر الآلهة قرارهم بوساطة الفأل وفيه. وضد هذا القرار ، كما ضد قرار جميع القضاء في الأرض ، كان بوسع الناس أن يرفعوا استئنافاً. وكان بوسع الآلهة ان يخففوا كل قرار ، كما كان الأمر يجري غالباً عند البشر. فكان الناس قد نظموا عدداً من الاجراءات لتحريض الآلهة

علـى «الاعفاء» وعـلى العودة عن قـراراتهم حينما كـانت قـرارات تقضي بـالحكم والادانة ، أي بعبارات أخرى ، على إبعاد الشر الذي أخبرت به الأقوال التنبؤية عن الذين كان قد صدر بحقهم. وكانت هذه عمليات تعزيمية تسمى « نمبوربو » مكونة ، مثل جميع الاجراءات المماثلة ، من تشابك « مختص بالأسرار المقدسة » فيه تتوجه حركات وصلوات الى الآلهـة ، أو ما يسمى « بـالتعويـذات » ، وإن كانت التسمية غير موفقة.

تعليم الاستبدال

كان هذا أحد الفروض الأساسية للتعزيم. فانهم كانوا يعتقدون في الواقع ان الشر ، الحاضـر أو الموعـود به والمخبـر عنه ، كـان بوسعـه أن ينتقل من فـرد الى آخـر ، وان يغيّر ركيـزته دومـاً. وكان نقـل الشـر هـذا يلعب دوراً أسـاسيـاً بين التعازيم التي لا تحصى التي حفظت لنا والتي تشهد لممارسـة شاملة ومستمـرة ولايمان عميق ، سواء تعلق الأمر باحتفـالات أقصر أو بليتـورجيات (طقـوس) طويلة ومهيبة.

ويبدو ان الشرط الذي لابد منه لنجاحه كان رابطاً وثيقاً بكفاية بـين نقطة انطلاق « الشر » المذكور ونقطة وصوله ، أي بين الحامل الأول وبين ذاك الذي يُلقى عليه ، وذلك اما عن طريق الاحتكاك أو التشابه ، وغالباً بالتنسيق بين الأمرين. وكان بوسعهم في الغالب أن يكتفوا بغرض مادي ، يعتقدون انه « يـأخذ » الشـر (مثل مرض معدٍ .وفي رسالة من ماري ترقى الى نحو سنة ۱۷۷۰ ، لدينـا أقدم صورة على مثل هذه الحالة ، أي حالة المرض الذي ينتقل بنتيجة احتكاك مباشـر بالمريض). وفي الأغلب كانوا يستخدمون لهذا الغرض دمى (صلمو) من الطين أو العجـين أو الشمع أو الشحم أوالخشب ، وكـانت تمثل بـوضوح العـدو الذي يريدون أن ينقلوا إليه الشر الـذي يعانـون منه ، أو ركيـزة أخرى ، يكـوّنها لدى الضرورة حاملُ الشر نفسه : مثل الجنين المنذر بالحظ السيء والذي **يلقونه** في الماء ، في رتبة تعزيمية ، « نمبوربو ».

وحينما كان التهديد خطراً بنوع خاص على حياة المعني ذاتها ، كان يجوز استخدام حيوان بديلاً له. وقد بقيت لنا نتفة من رتبة مخصصة لتجنّب الموت عن شخص ، وعنوانها : « لاعطاء ارشكيكال (ملكة عالم الأموات) بديلاً (يوخو) عن المعني ». ونعرف أن هذه الرتبة قد أنجزت مرات عديدة بين حاشية اسرحدون وآشوربانيبال. وهذا موجزها ، وهو مؤثر وجدير بأن يطلعنا بنوع واضح على العملية ذاتها ، ولاسيما على الروح التي كانت تنعشها : كان على المريض أن يصطحب في فراشه طوال الليل عنزة صغيرة باكرة. وفي اليوم التالي ، كانوا يحفرون حفرة مثل قبر ويمدّدونه فيها بصحبة عنزته الصغيرة. بعد ذلك كانوا يقومون بحركة ذبح كليهما، مع الفرق انهم كانوا يستخدمون للرجل شفرة من خشب لا تؤذيه البتة ، بينما يستخدمون للحيوان شفرة معدنية تقطع رقبتها. وإذ ذاك كانوا يعاملون الجثة الصغيرة معاملتهم لجثة بشرية : يغسلونها ويعطّرونها ويوشحونها بقطع ثياب المريض نفسه. وكان المشرف على الرتبة يفتتح الحداد بتلاوة صلاة وهو يعلن ، وكأن الأمر يتعلق بالمريض المذكور : لقد مات ! وينظّم ثلاث وجبات من الطعام الجنائزي (كيسپو) إكراماً لارشكيكال التي كان ينبغي تهدئتها ، ولذكرى أرواح الموتى من أسرة المعني ، وكأن ميتاً آخر أُضيف اليهم. ولا يبقى من بعد إلا مواراة الجثة باحتفال ، لحفظ الحِداد عليها الوقت المناسب . ولم يكن على المريض أن يخشى شيئاً من بعد ، بما ان كائناً حياً ، متمثّلاً به ، بالاحتكاك (الليلة التي أمضياها معاً) وبالتشابه (الذبح المتزامن ، الثياب المتبادلة ، معاملة الجثة ، اعلان الموت ، الخ . . .) كان قد فقد الحياة عوضه.

ولم تكن عملية الاستبدال وممارستها خدعة أو طريقة لاغواء الآلهة ، بل كانوا يريدون بذلك أن يتيحوا لهم ان يحققوا إرادتهم وأن ينجزوا قرازاتهم ، وفق الشروط نفسها التي اتّخذوها ، ولكن على ركيزة أخرى ، أقرب ما تكون الى الأولى التي كانوا قد قصدوها ، وأكثر ما تكون مماثلة لها ، وإن اختلفت عنها مادياً ، كما كانوا

في العدالة يقبلون بأن يقوم عضو من عائلة المدين القريبة بدفع الدين عوضه ، بأن يضع نفسه بديلاً عنه في خدمة الدائن. هذا كان الدور والفكرة التي كانت لهم عن الاستبدال.

النظام السياسي المتسلسل

ليس من الضروري أن نستفيض في شرح هذا المبدأ الذي كان يتضمن أحقيةَ الملك المطلقة. وما زالت لدينا دوماً رؤية مماثلة للأشياء ، ولكن ربما من وجهة نظر مختلفة. يكفي أن نفكر في جميع التجاوزات والجرائم التي رأيناها وما زلنا نراها دوماً تُقتَرف بداعي المصلحة العليا. إنما الفرق الوحيد الظاهر قد يكون اننا اليوم وبنوع من الاحساس العاطفي وحتى الفكري نعترف بالوجود الفردي وبحقوق الانسان. وهذا لم يمنع قط أي مسؤول سياسي أن يضرب بهذه القيم عرض الحائط ، وذلك عند أقل حاجة ، حقيقية كانت أو وهمية.

فمن المحتمل ان سكان بلاد الرافدين السابقين ــ وهذا أمر ما يزال جارياً في كثير من الحضارات المعاصرة لنا ــ كانوا ينظرون نظرة أخرى الى الفرد والى موته ، حتى إذا كانت طريقة نظرهم قد تطورت بعض الشيء في هذا الشأن. وهكذا ، بعد سلالة أور الأولى ، في منتصف الألف الثالث ، لم نعثر على أثر عندهم لهذه المجازر الرهيبة التي كانت تقضي على حاشية الملك كلها ، لكي ترافق ملكها المتوفى في العالم الآخر. ولكنه من الأكيد ان كل شيء كان يجب أن يُبذل في سبيل أن يُحفظ للبلاد من كان رأسها ومحرّكها ومديرها وراعيها وأباها. وخير شاهد لنا على هذا ما جاء في مقدمة « شريعة » حمورابي وفي خاتمتها. لذا فلم يكن يُحسب حسابٌ كبير للخيرات والمصالح ولحياة الرعايا الخاصة ، حتى حينما كان الخطر يهدد حياة ولي العهد فقط ، أي الخلف المباشر للملك. وطقس اعداد الحرب يظهر الى أي حد كانوا منتبهين الى صيانة حياة أمين السلطة العليا من كل خطر ، ولا سيما من كل خطر خارق الطبيعة. ونعرف ، أقله منذ القرن الثامن عشر (وربما نجد

في ماري أقدم مثل على ذلك) صيغة بليغة للتعبير عن الولاء للملك والاخلاص له والتعلق به : فكانوا يقولون له : « انا دينانيكا لولّيك » أي ليتني أذهب عوضك (الى الخطر). هكذا كانوا يعبّرون عن الطريقة التي بها كان كل من الرعايا يعدّ أمراً منطقياً أن يقدّم ذاته ضحية لخلاص سيده ، وان يجنّبه كل خطر جسيم بتقديم ذاته بديلاً عنه .

فإذا لا نقرن معاً هذه البديهيات الثلاث في منظور وشعور سكان بلاد الرافدين القدامى : معنى الأولية المطلقة للعاهل ، وممارسة الاستبدال والاعتقاد الثابت بالمستقبل المخبر عنه ، لن نفهم شيئاً من المعطيات الواقعية والقانونية الخاصة بالبديل الملكي .

المناسبات المخصصة لعملية الاستبدال وغاياتها

لنتعرّف إذن الى هذا الشخص ولنرَ ماذا كان مصيره. في الحالة الوحيدة التي فيها كانت حياة الملك أو ولي العهد معرّضة للخطر على الصعيد العراقي ، وبعبارة أخرى حينما كانت الفؤول ، بعد ملاحظتها علمياً ودراستها ونقدها ، تقدّم موته كأمر أكيد وقريب ، إذ ذاك يبدو انهم كانوا مخوّلين بالبحث عن بديل له وإيجاده. وكان بوسع عدد من الفؤول المتنوعة ، حسب ما تنقله لنا « البجوث » ، ان تعد بمستقبل مشؤوم : فلنا منها : مثلاً ، ما يخص بالكبد[٢] وبالمسوخ.[٣] وفي الواقع يتكلم بلوتارك بشأن الاسكندر عن معركة دارت بين الغربان وأعطت مجالاً لاستشارة عرافية وتبعتها خارقة أخرى : أحد أسود الملك لقي الموت من أحد حميره .

ولكن يبدو انه في الأقل في عهد السرجونيين الأخيرين ، في ما دعوته « توازي

---

(٢) هكذا : « إذا كانت المرارة » مأخوذة « (محاطة بلحم ؟) : فان عاهل البلاد سيموت».

(٣) « إذا ولدت امرأة ولداً وهو مصاب بمرض جلدي : فان الملك سيموت في عاصمته ».

القوى العرافية » المكوّن من جميع أنواع العرافة قابلة الاستعمال ، والمشهر بعبارة : « علامات السماء والأرض » التي تظهر أحياناً ، أُعطيت الأسبقية للفؤول التنجمية ، ومن بينها للخسوف المشؤوم ، فان هذا الخسوف خاصة كان يستقطب اهتمام لفيف المختصين المعيّنين لحماية الملك. فكانوا يراقبون ظهور الخسوف بقلق ، إذ كانوا يعرفون أوانه مسبقاً. وتكاد جميع قطع ملفّنا تذكره في مكان مرموق ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

وقبل أن تُعَدّ هذه الخسوفات مهدِّدة حقاً للملك ، كان ينبغي أن تُدرس بحسب الشهر واليوم وساعة حدوثها ، وبحسب موقعها في السماء واتجاهات ظلمتها. ومن هذا الفحص كانوا يستخلصون أولاً الجزء الأرضي المقابل لهذه الظاهرة ، أي جزء العالم الذي كانت تهدّده : فمن الممكن أن تكون « امورّو » مثلاً (أي بلاد الغرب) ، أو بعبارة أخرى بلاد الحثيين أو بلاد الآراميين. فعاهل إحدى هذه البلدان وحده في هذه الحال كان عرضة للموت. ولم يكن من داعٍ الى القلق في بلاد الرافدين. وحتى حينما كان الأمر يتعلق بهذه البلاد الأخيرة ، فكان الشؤم الذي يعد به الخسوف قد يصيب الجزء الشمالي (بلاد آشور) ، أو الجزء الجنوبي (بلاد بابل). في حين ان الشر الموعود للبلاد الآشورية ليس مثل الشر الموعود للبلاد البابلية. فحينما يكون الفأل (الخسوف) الذي يحدث متعلقاً بالبلاد الآشورية ، إنما هنا[٤] يجب العمل (إذا أرادوا إبعاد الشر عنها). وحينما يتعلق بالبلاد البابلية ، إنما هناك يجب العمل. وكان للأمر أهميته ، لأن ملك آشور ونينوى كان في ذلك الوقت ملك البلاد البابلية أيضاً. فحينما كان الخطر يتهدد البلاد البابلية ، كان ينبغي اجراء الاستبدال في عاصمة هذه البلاد الأخيرة.

---

(٤) هذه الرسالة مكتوبة من نينوى.

إن مضاعفة التهديد هذه، مثل تكرار الخسوفات، كان من شأنها ان ترغم الناس عدة مرات على القيام بمثل هذا الاجراء، لاسيما إذا كانت مدة حكم الملك طويلة. فكان كل شيء متعلقاً بتقديم الخسوف ذاته وبقيمة الفؤول والنتائج التي كان الخبراء يستخلصونها منها. ففي بعض الحالات، مثلاً، يبدو انهم اكتفوا باستخدام طقوس ؟ أقل جذرية ، وأحياناً كانت ظروف مفاجئة تتدخل لتجلب للشر دواء مناسباً. هي ذي حالة من هذه الحالات ، يذكرها أحد سدنة اسرحدون يدعى « أكولّانو ». فهو يذكّر أولاً بالمبادىء التي نعرفها : « إذا ظل جوبيتر منظوراً خلال خسوف (شهر نيسان ــ آذار/ نيسان) ، فذلك فأل حسن للملك ، إذ سيموت عوضه نبيل أو وجيه ». ثم يواصل قوله : « هل لاحظ الملك فعلاً انه لم يمضِ شهر منذ الخسوف حتى مات رئيس قضاته (سرتينّو) ؟ » إلا ان مثل هذه المصادفات لم تكن تحدث إلا بصورة استثنائية. لذلك فان اللجوء الى الاستدلال ، في حالة الخطر ، لم يكن على أية حال أمراً خارقاً . فان رئيس معزّمي الملك اسرحدون ، ادد ــ شومّو ــ اوصور ، يذكّره بأنه قد استخدم مرتين هذا الاجراء. وقد حسب س. پرپولا انهم ، حسب معرفتنا ، لجأوا الى هذا الاجراء أربع مرات على أقل تقدير طوال الحكم كله.[٥]

فكل مرة ، وبعد حسابات دقيقة ، كان مجمل الفؤول ، بدءاً « بكاشفها » الرئيس ، أي الخسوف ، يظهر مجهزاً على حياة الملك،وكان ينبغي التصرف على الفور ، أي إقامة بديل للملك ، سواء في آشور أو في بابل، حسب الحالة. وتعيد النصوص بجلاء أن هذا الشخص وحده كان يستطيع أن يبعد عن الملك الشر

---

(٥) في نحو ٢٦ ايار (نيسان / ايار) سنة ٦٧٢ ، وفي نحو ١٤ دموزو (حزيران / تموز) للسنة التالية ، وفي نحو ١٤ تيبت (كانون الأول / كانون الثاني) للسنة نفسها ، وفي نحو ١٤ سيمان (ايار / حزيران) سنة ٦٦٩. وما يخص آشوربانيبال ، فاننا لا نعرف سوى مثل واحد ، في نحو ١٤ نيسان (آذار / نيسان) سنة ٦٦٦.

المرهوب وان ينقذ حياته ، إذ يتحمل على ذاته الفؤول السيئـة ، أي بقيامـه مقام الملك. وهذه كانت غاية هذا الاجراء.

اختيار البديل

كان الاختيار يتم بالتأكيد بوساطة العرافين والمنجمين والمعزّمين ومختلف أنواع « الكهّـان » الذين كـانوا يشكلون بصـورة مـا مجلس دفـاع الملك وهيئـة حمـايتـه على الصعيدين الديني والسياسي. ولكننا لسنا مطلعين على معايـير هذا الاختيـار ولا على شكلياته. فهم يكلّموننا عن « أحد » (مميتي) للقيام مقام الملك. ويقدّم لنا بلوتارك مجرماً كان في السجن ليقوم مقام الامبراطور الاسكندر. ويذكر اريان هذا التقليد مفترضاً انه كان لابد رجلاً من الشارع. وقد رأينا ان لارّا ــ ايمتي كان أحد الرعايا : بستانياً. وهناك رسالة شهيرة ، وسنتطرق إليها في موضع لاحق ، موجّهة من حـاكم بابـل « مار ــ عشتـار » تتضمن المعنى نفسـه ، وفيهـا جـاءت إشـارة الى ضرورة اختيار «سكلو»[6] ، وهي لفظة تعني عامة رجلاً بسيطاً ساذجاً ومتخلفاً. ويبـدو من السياق ان الالحـاح يدور حـول تفـاهـة الشخص الـذي لا أهميـة لـه على الصعيد الاجتماعي ولا يهم مصيره أي إنسان حقاً. إلا ان « مـار ــ عشتار » نفسه يبدو وكأنه يفترض ، قبل اختياره كبديل ، تقليده مهمة « شاتـمّو » ، أي مدير وخادم معبد في آنٍ واحد. ففي ذلك العهد على الأقل ، كانوا يظنون ان البديل ، ليكون أهلاً بالذي سيقوم مقامه ، يترتب أن ينعم ، ولو بصورة شكلية ، بمستوى اجتماعي رفيع. والرسالة ذاتها تبيّن الأمر عـلى صورة مختلفـة ، إذ تروي المعثـرة التي سببها اختيار ابن « لشاتمو » أصيل. وسنتحدث عن ذلك لاحقاً.

على أية حال ، من الممكن أن يكون للآلهة كلمتهم في هذا الاختيار ، وذلك

---

(٦) تقابلها بالآرامية كلمة « ܣܟܠܐ » (سَخلا) أي جاهل ، احمق ، ابله ، سخيف. (المترجم).

على طلب خاص أو تلقائي. وكان من شأن تدخّل «نبيّة» أو «عرّافة»، وكنَّ يتواجدن في البلاد الآشورية في ذلك العهد، أن يكون قد لعب دوراً حاسماً في القضية، أقله باضفاء ضمان فوق الطبيعة عليها.

مهما يكن من أمر، فيبدو ان البديل بعد اختياره كان يحاط علماً ان عليه ان يتحمل على ذاته فؤولاً سيئة. ولكن ليس من الأكيد أن يكون الأمر قد جرى دوماً بوضوح وصراحة. فان عبارة ٦٢٩/ ٢٧٩ : ١١ ــ تتعمد الغموض (يجعلونه يقول عبارات المثقفين (الاعتيادية) ــ نقبيتو شا طوپشارّوتي). ويبدو في الواقع انهم بعد أن يكونوا قد كتبوها على لوح رمزي، كانوا يهتمون إما بربطها بهدب ثوبه، لكي تتمثل بشخصه بصورة فضلى، واما ان يخلوها في معدته ممزوجة بطعامه أو شرابه، لكي يزدادوا تأكداً من انه قد استوعبها في جسمه. وتواصل الوثيقة قولها: «وفي سبيل المزيد من الاطلاع، كان (البديل) يصرخ: ولكن ما هو الفأل السيء الذي دفعكم الى الاقامة من شخصي ههنا بديلاً ملكياً؟ وكان يستنجد بالملك».

كان يجب أن يُقام البديل المذكور حال ظهور الخسوف ــ بما ان هذا الخسوف كان يبدأ مذ ذاك بتهديد الملك ــ وربما قبل ذلك بقليل، من باب الاحتياط. وكان بوسعه أن يظل في مهامه طوال المدة التي كان فيها الضرر متوقعاً. نظرياً يبدو ان المدة كانت ثلاثة أشهر وعشرة أيام، ومن ثمة عدد المائة الذي نلقاه أحياناً. وإذ كان لهذه المدة الطويلة مساوئها، بالنظر الى خفاء الملك النسبي في الأقل، كما سنشير الى ذلك بعد قليل، وبما انه كان يكفي أن يكون البديل قد قام بدوره حتى النهاية، حتى قبل انقضاء المدة المبدئية لأذى الخسوف، ليلغى «الشر» الذي انذر به هذا الخسوف، يبدو انهم كانوا ينتظرون وقتاً أقل (عشرين يوماً، مثلاً، من ١٤ دوموزو ــ حزيران/ تموز: تاريخ الخسوف، الى ١٤ آب ــ تموز/ آب الذي يليه مباشرة)، وحتى أحياناً يفضّلون انهاء المدة على الفور، أي في اليوم التالي للخسوف.

سلوك الملك « المستبدَل »

لا تكشف لنا الوثائق شيئاً كثيراً عن مصير الملك أثناء هذا الوقت. لا شك انه كان عليه ان يخلد الى العزلة والانزواء ، حتى إذا وجد في موضع آخر غير الموضع الذي يمارس بديله مهمته فيه : مثلاً في نينوى ، بينما يكون بديله في بابل : « على الملك ألا يتجول في أرض المملكة ، طالما يدوم خسوف القمر ، أي التحام الإلهين (الشمس والقمر) » ، وبعبارة أخرى ، ألا يظهر علناً. ويبدو ان المنع ذاته قد ذُكر مرة أخرى للملكين آشوربانيبال وشمش شوم ـ اوكن ، بمناسبة خطر خارق الطبيعة مماثل ، أو الخطر عينه.

وإذ كانت الرتبة توصي ، في النهاية ، وقبل عودة الملك الى بلاطه الملكي ، بتطهير عام لهذه البناية ، فمن المرجّح ان الملك ، طوال « حكم » البديل ، كان يتنازل لهذا الأخير عن داره الخاصة أو على الأقل عن أحد قصوره. ويمكننا أن نتساءل ، على الأقل فيما يخص حالة ادد ـ نيراري الثالث ، هلاّ يكون البديل ، بالعكس ، قد أقيم في مقر ثانوي ، خارج العاصمة. وهناك وثيقة تشير الى المدينة أو الى ضيعة « خريخومبا ».

ويبدو ان الرسائل تشير الى بناية خاصة كان الملك يذهب إليها أو ربما يقيم فيها ، بينما كان بديله يتبختر علناً : كانوا يسمونه « قرسو » ان المنعزل عن المساحة الدنيوية بحاجز من القصب ، مثل تلك الحواجز التي كانت غالباً ماتستعمل لطقوس التعزيم لإبعاد التأثير السيىء. وتقترح الرسائل نفسها عدداً من المراسيم والممارسات التطهيرية ، وذلك إما في « النهر » أو في « قرسو » ، وربما كل يوم طوال مدة اعتزال الملك ، وذلك دون شك في سبيل احتياط اضافي ، لصيانة الملك من كل خطر خارق ممكن.

وكان ثمة اجراء آخر تمويهي يتوقف على تغيير الاسم الرسمي للملك ولقبه ،

فيدعونه « ايكّارو »[7] الزارع أو الفلاح ، ربما كنقيض «« للراعي » الذي كان اللقب الملكي الجاري في البلاد . وهناك رسائل كثيرة موجهة إليه بهذا العنوان . ولا بد ان هذا التعيين كان خاضعاً لقوانين نجهلها ، أو كان حراً ، إذ ان هناك عدداً من الرسائل الموجهة في فترة الاستبدال وهي تطلق على الملك لقبه الاعتيادي : سيدي الملك .

فلم يكن الأمر يتوقف على تجريد العاهل من الحكم الفعلي . ويكفي تصفّح الملف المذكور لكي نقتنع الى أي مدى كان الملك يطلع على كل شيء ، بينما يظهر بديله بمظاهر السلطة ، حسب العادة المألوفة ، ويتخذ الملك جميع القرارات الضرورية ، ويمسك بحزم بين يديه بأمور السياسة والادارة . وكان هذا من البديهي أمراً حكيماً جداً .

دور البديل الملكي

لم يكن هذا الدور إجمالاً سوى دور الواجهة . فإذ كان البديل يقيم في العاصمة ويسكن البلاط ، كان يتوّج فيه ويجلس على العرش (ويتفق مؤرخو الاسكندر الثلاثة أيضاً على تقديم « البديل » جالساً على العرش) . وكانت هذه ، كما يبدو (اشابو/ شوشوبو : جلس ، اجلس) العبارة التقنية الخاصة للاشارة الى بدء مهمته . وكانوا يقولون أيضاً : « أخذ السيادة » (بيلو) على البلاد ، وهذا لم يكن يتضمن بالطبع الممارسة الحقيقية للسلطة .

لم يكن حضور البديل على العرش سوى مجرد وهم أو لعب تمثيلي . فانه كان يقوم بدور الملك ، ويضعونه مكان الملك ، ويلبسونه ثياب الملك، ولاسيما العباءة الواسعة الحمراء ــ أو البيضاء ــ الخاصة بالاحتفالات والمدعوة « كوزيپّو » ، والقلادة والتاج والسلاح والصولجان (ويتكلم بلوتارك وديودورس الصقلي أيضاً

---

(٧) تقابلها في الآرامية لفظة « [illegible] » : أكار ، زرّاع . (المترجم) .

عن ثياب ملوكية وعن التاج ، ويشير هيرودوتس أيضاً ، بشأن ملكه الفارسي ، فضلاً عن الثياب ، الى اعتلاء العرش وشغل سرير الملك نفسه). وربما ان هذا التوشيح وتقليد الشارات الملكية كانا مرفقين بحفلة خلالها كانت « النبية » ، وهي ظاهرياً مكلّفة بإسماع المرشح بمصيره ، تقوم بدور ما. فهل كانوا آنذاك أيضاً يطلعونه على الفؤول السيئة التي كانوا يربطونها به أو يناولونه إياها في الطعام ؟

وفي سبيل المزيد من مراعاة المظاهر ، كانوا يمنحونه ملكة أيضاً. وتقتضي الرتبة أن تكون عذراء : « بتولو ، ارداتو » ، بما انها كانت مزمعة بوساطته أن تصبح امرأة. وكانت هذه التعسة تشاطره مصيره حتى النهاية. وبمقدار ما يسوغ لنا أن نمثّل « حكم » البديل بعيد « ساسي » الذي يتكلم عنه بيروز وديون كريزوستوم ، بامكاننا ان نفترض والحالة هذه نوعاً من صورة ساخرة للسيادة مع كرنفال فيه كانت سلم المجتمع كلها منقلبة. إلا اني لست على يقين من هذا التقارب الذي ينبغي دراسته عن كثب.

عدا هذه « الألعاب المسرحية » ، ليس لنا أقل أثر لأية ممارسة للسلطة الفعلية يقوم بها البديل ، تكون معارضة لسلطة الملك الأصيل ، بما ان هذا الأخير ، كما قلنا ، كان يمسك بيديه في الخفاء بجميع خيوط الادارة. فمهمة « شار ــ بوخي » الحقيقية لم تكن أن يحكم عوض الملك ، بل ان يقوم ظاهرياً مقام شخص هذا الأخير ، وان يصبح له مثل مانعة الصواعق ، لكي يتحمل على ذاته ويجتذب الحظ البيىء الذي كان يهدد سيده. وهذا ما كان يفعله بالضبط حينما كان ينهي حكمه العابر ويتحمل مصيره.

مصير البديل الملكي

ماذا كان هذا المصير في نهاية الأمر ؟ يشار إليه أكثر من مرة في رسائلنا بعبارة : « عليه أن يذهب الى مصيره ». صحيح ان هذه العبارة تعني في الأكدية عادة « مات موتاً طبيعياً ». ولقد فكر الناس مدة طويلة في انه كان ينبغي ان يحفظ للعبارة ،

في هذا السياق ، معناها الأصلي ، إذ كانوا يشمئزون من افتراض اغتيال يقترف مهنا ضد شخص بريء. ومع ذلك فان هذا التأويل الرؤوف لا يقف أمام الاجماع الوارد في الملف. فاننا إذا ما فحصنا هذا الملف بنزاهة ودون تحيّز ، أرغمنا على ان نستشف من التلميح المرائي المفترض من موت طبيعي ، إعداماً حقيقياً للبديل ، بصحبة الملكة التي مُنحت له. وتعرب الرتبة عن ذلك بكل وضوح : « ان الرجل الذي أُسلم ليقوم مقام الملك ، عليه أن يموت (ايمات) لكي . . . لا تمس الفؤول السيئة الملك المذكور ». وفي موضع أبعد ، في مقطع مخروم ولكنه واضح بكفاية ، يبدو انهم يناشدون شبحه « ان يأخذ معه . . . جميع هذه الشرور ، وان يـ[...]ـها الى عالم اللاعودة ». وتتفق جميع الروايات التي تنقل قضية الاسكندر أيضاً على ان « البديل » كان يُقتَل. وبين رسائلنا ، قد تكون أبلغها ٤٣٧ / ٢٨٠ ، وهي وثيقة أساسية يجب قراءتها من أولها الى آخرها ، ليس لأنها تنير هذه النقطة الرهيبة والكئيبة حسب لأنها تضيف إليها ألواناً قد تكون أكثر شؤماً ، وهي ألوان اغتيال سياسي.

إنه تقرير يرفعه الى الملك اسرحدون ممثّله في بابل ، « مار ـ عشتار » ، بمناسبة خسوف يهدد حياة العاهل بصفته ملك بابل. وتكفّل هذا الموظف الكبير ـ وكان دوره يقتضي ذلك ـ بان يطبّق اجراء الاستبدال في هذه المدينة. ولكنه يظهر انه ، في سبيل إثارة الهلع في نفوس البابليين الذين لا يطيقون صبراً على نير الآشوري ، وتحطيم كل رغبة في التمرد لدى الذين كانوا أكثر تأثيراً ، قد اختار بديلاً « دمقي » ، وهو ابن كبير المدبرين (شتامو) لمعابد بابل وأحد أرفع الشخصيات في العاصمة القديمة ، ويدعوه ب. لنـدسبركـر « أسقف » ايساكيـل : شوم ـ ادّينا. فيرفع « مار ـ عشتار » تقريره الى الملك ، وربما ان المأساة التي كان هو مسبّبها قد خلفت ذكريات سيئة في نفسه ، لاسيما بالنظر الى شخصية الضحية. فهو يبدو مرات كثيرة وكأنه يبرىء نفسه إن لم نقل يعتذر ، ولا سيما يُقسِم بألّا يعود الى الأمر مرة أخرى ،

في الأقل في الظروف نفسها. وهذه هي الرسالة ، وهي أبلغ رسالة فيما يخص موضوعنا :

« (دمقي) ، ابن المدبر العام للمعابد في بابل ، الذي كان قد تسلم السيادة على بلاد آشور وبابل وجميع بلدان المملكة الأخرى ، مات مع ملكته في ليلة (التاريخ مفقود) عوض الملك سيدي ، و (لانقاذ حياة الأمير) **شمش ـ شوم ـ اوكن**. إنما للحفاظ عليهما ، « ذهب الى مصيره ».

« (وبعد ذلك) ، أعددنا دفنتهما ، هو وملكته ، فهيأناهما ووضعناهما في موضعهما وأعلنا مأتمهما ، ثم دُفنا مع إقامة النواح عليهما (حسب الرتبة والطقوس الجنائزية المعتادة). وأكملت رتبة الحرق ، ومُحيت جميع الفؤول السيئة ، بتنفيذ كامل قام به « نمبوربو » عديدون للرتبة التي تسمى « غرفة الاستحمام » ، والرتبة التي تسمى « غرفة النضح » (للماء المطهِّر) ومختلف الرتب التعزيمية ، وتلاوة « صلوات التوبة » وصيغ أخرى تقليدية : فليعلم سيدي الملك هذا الأمر.

« (ليعلم سيدي الملك أيضاً اني) كنت قد سمعت قبل هذه الأحداث والأعمال (= اختيار وقتل دمقي) ان نبية كانت قد تنبأت وقالت لدمقي : « انك ستحمل السيادة الملكية » وان النبية (عينها ؟) ، في وسط مجلس البلاد ، كانت قد أعلنت له : « لقد افتضحتُ الاحتجاج المرائي لسيدي : لذا فاني سأسلمك بين يدي (مصيرك ؟).

« وبعد أن أنجزت « نمبوربو » هذه كما ينبغي ، فان روح سيدي الملك يجب أن تكون في ارتياح كبير.

« (حقاً) لقد أصاب الهلع البابليين (بموت دمقي) ، ولكننا « أعدنا الشجاعة » إليهم فهدأوا. وكذلك علمت ان مدبري ــ المعابد و (غيرهم) من متقلدي السلطة (من الملك على هياكل) بابل ، قد أُصيبوا هم أيضاً بالرعب (أمام المأساة عينها). (ولكننا بيّنا لكم ان) مردوخ ونابو وجميع آلهتهم الآخرين هم الذين أرادوا بهذه الوسيلة أن يطيلوا حياة سيدي الملك.

« (بعد هذا) ، بما ان القاعدة تقتضي ، طالما يدوم خسوف القمر أو التحام « الآلهة » ، ألا يستطيع الملك أن يظهر علناً في حدود مملكته ، فإذا رضي سيدي الملك ، ألا يعيّن من الآن لمهمة مدبر المعبد ، كما كان الأمر جارياً من قبل ، سوى رجل من الرعايا (سكلو) : فهو بهذه الصفة سيقدّم التقادم اليومية أمام « المذبح » ، وفي أيام الأعياد ـ الشهرية ، سيقدّم البخور بالقرب من موقد العطور ، إكراماً لسيدة أكد . وحينما يحدث خسوف يخص بلاد بابل ، سيستطيع ان يكون بديلاً لسيدي الملك وان يقوم مقامه . وهكذا ستصان حياة سيدي الملك ، في حين ان فكر الشعب سيظل هادئاً . إنما سيترتب على سيدي الملك ، إذا ناسبه الأمر ، ان يضع أحد هؤلاء الأشخاص في الخدمة لكي يقوم مقامه . » .

إن هذه الوثيقة المؤثرة تطلعنا جيداً ، بين أمور أخرى ، كيف كانوا في الأخير يسدلون الستار على هذه المأساة : ففي اليوم والساعة المعيّنين ، كان البديل الملكي وصاحبته يُعدَمان ـ دون أن يُقال كيف كان يتم هذا الاعدام ـ وكانا يعامَلان مثل موتى الطبقة العليا ويُدفنان بصورة احتفالية : مع الفكرة انهما حتى في الموت يقومان مقام الملك ، محتملين على ذاتهما ما كان مخصصاً للملك . وهناك إشارة أخرى الى هذا الاحتفال الجنائزي (تكليمتو) قد نلقاها في ٦٧٠/ ٤ : ١٨ . لابد انه في الوقت الذي كان فيه جسد البديل الملكي يتوارى في اللحد ، الذي يعدّ دهليز مملكة الأموات حيث كان عليه أن يقيم من الآن ، كانوا يأمرون شبحه ، حسب الرتبة : « أَنزِلْ معك الى عالم اللا عودة الشرورَ التي أخذتَها » . وهكذا كانوا يذكّرون للمرة الأخيرة بمهمة البديل الأساسية وهي كونه نائباً وممثلاً بديلاً للملك .

العودة الى الوضع الطبيعي

إن لجميع رتب التعزيم تقريباً هذه الميزة الخاصة وهي أن تُختَم ، بعد ذروة الاحتفال المخصص لالغاء أو لنقل الشر ، بعدد كبير من اللمسات الاضافية ومن « الاحتياطات » . وكانت هذه الرتب تهدف ، بفاعليتها التكديسية ، الى ضمان

الاقتلاع الكلي والملاشاة النهائية لكل أثر للشر الملغى الذي قد يكون متبقياً ، ولكل إمكانية عودة معادية للشؤم المحذوف. ولم يكن إجراء الاستبدال عن الملك يشذ عن هذه القاعدة. فما ان يوارى البديل الثرى ، حتى كانوا يبدأون بقطع الصلات بهذا « الشخص المشؤوم » ، فيزيلون بالنار جميع الثياب والشارات الملكية التي كان قد حملها ، وبالنتيجة قد لـوّثها.

بعد ذلك كانوا يعكفون على « تطهير عام (تيبيبتو) للبلاد والملك ». ولا شك ان الأمـر كان يجـري خلال احتفـالات عامـة أو خاصـة. إلا اننا لسنـا مطلعـين على تفاصيلها. ولكنها ربما تركت صدى في ١٦٧/٣٦١ الذي ذكرناه قبـل الآن. أخيراً ، كان يجب القيام « بتنظيف » جذري للبلاط الذي كان ظاهرياً قد « تلوّث » بحضور البديل المتوفى. وكانت العملية تجري على ست مراحل (وقد يكون ذلك على مدى ستة أيام ، إذا فهمنا ما جاء في هذه الوثيقة) ، يخصص كل منها لاحدى النقاط الحساسة من البناية : أربع منها لمداخلها الرئيسية (باب (. . .) ، وبـاب المصـلى ، والبـاب الكبـير ، وبـاب الغـربـاء أو (الضيـوف) ، وواحـدة للفنـاء « ترباصو » حيث كان ربما يوجد عرش الجلالة ، وأخرى للديوان « بيت ميـالي » حيث كان الملك يمنح مواجهاته في النهار ويستقبل رعايـاه وينشر قـراراته. وأمـام كل هذه المداخل ، كانوا يحرقون زوجاً من دمى الشياطين على هيئـة حيوانـات ، وقـد كتبوا عـلى خاصـراتها هـذا الايعاز : « اذهب ، أيهـا الشر! وأنت يـا رخاء البلاط ، عدْ إليه ! ». . .

وإذ ذاك كان بوسع الملك ان يحتل بلاطه من جديد ويضـطلع ثانيـة بدوره الرسمي ويستأنف حياته العلنية. فبفضل مـوت بديله ، أُبعـد من الآن كل شـر عن شخصه ، وكذلك عن شعبه وبلاده أيضاً ، حتى الانذار اللاحق الذي من شأنه أن يدفع الى اتخاذ اجراءات الأمن ذاتها.

طابع المؤسسة في هذا الاجراء

إن هذا التكرار ذاته هو الذي يشير ليس الى طابع الاستبدال الملكي لمؤسسة دينية وسياسية حسب ، بل الى كونه أيضاً ذا طابع احتفال حقيقي . وهناك رتبة تؤكد هذا القول وتذكّرنا بتلك الرقم التي تتضمن التفاصيل الخاصة بالاحتفالات الدينية . ولا يساور أيُّ شك بشأنها كلَّ منْ كان مطلعاً على تلك « إجراءات حذف الشر الذي تنذر به الفؤول » . وإجراء استبدال الملك هو أحد هذه « نمبوربو » الأصيل . ويبدو انه أحياناً يُشار إليه بهذا اللقب ، أو في هذا السياق . والواقع الأساسي الخاص الذي كان يهدف الى تلافي خطر أنذرت به الأقوال التنبؤية يدفعنا الى إجراء هذا التقارب ، بل هذا التمثّل .

لقد ذكّرت عند البدء بالبديهيات الثلاث التي عليها كانت ترتكز ممارسة تعدّ خارقة في نظرنا ، إن لم نقل مفرطة : الايمان الديني بحقيقة الفؤول وبفاعلية الاستبدال كوسيلة لا تخطىء في إبعاد الشر ، والاعتقاد الديني والسياسي معاً بطابع ما فوق البشري للملك ، وبالضرورة في التضحية بكل شيء في سبيل حفظه في الحياة وعلى رأس شعبه . فمع هذه القناعات ، كان استعمال البديل الملكي يصبح عرفاً منطقياً لا يطاله لوم و « طبيعياً » مثل التضحية بعنزة أو مثل كل فعل عبادة مخصص لحماية الأشخاص من جهة ، ومن وجهة أخرى مثل إعدام مجرم أو القضاء على عدو أو أية وسيلة أخرى لضمان النظام للوطن وللشعب .

إلا ان شيئاً من التحفظ والكتمان ، وربما من الانزعاج ، يبدو هنا وهناك في رسائلنا هذه حينما يُشار الى الوقت الحاسم في هذا الاجراء ، أي الى موت البديل . وقد لاحظنا ذلك في رسالة « مار ـ عشتار » التي سردناها برمتها . إلا ان لهذه التحفظات مصدرها ، ليس في ضمير خاطىء تجاه ما من شأنه أن يحسب جريمة حقيقية ، كما قد نظن ، بل في ذكرى الخطر الذي نجت منه المملكة التي كان نصفها الشمالي قد يتمرد أمام الاستخدام الجزيء « للمصلحة العليا » الذي دعا الى اختيار موظف كبير ليكون ضحية . والبرهان على ذلك هو ان « مار ـ عشتار » يطالب

بالعودة الى العادة القديمة ، فلا أحد يهتم بقتل شخص من عامة الشعب « سكلو » في سبيل الملك.

وهناك مقطع آخر يمكن أن يستغلّه مَن يودّ مهما كلف الأمر أن يبيّن الوساوس والارتباكات والتبكيت في نفس المؤلفين تجاه ما يظهر لنا جريمة نكراء. في ٣٦٢/١٦٦ ، نرى ان موظفاً كبيراً آخر هو معزّم الملك ويدعى « ادد ــ شومو ــ اوصور » يبدو انه يبحث عن أسباب وجيهة وكأنه يتردد حينما يجتاز الى إعدام البديل الملكي ، وهو يقول مع ذلك : « ان آباءنا ــ المعزّمين القدامى ــ فعلوا كذلك لأسيادهم ، والملك ذاته دفع الى القيام بذلك مرتين حتى الآن ، ومردوخ ونابو قد أصدرا إلينا أمراً بذلك : هكذا سنفعل إذن. ولماذا نتردد وكأن الأمر ليس صالحاً ؟ . . . » ولكن إذا قرأنا النص كله عن كثب ، فان مضمونه والاستعمال الذي جاء فيه للفظة صالح / غير صالح (« طاب / لاطاب » ، ماجير : مؤاتٍ) يبيّنان ان الأمر يدور هنا حول ارتباك في معرفة هل ان السادس عشر من الشهر مؤاتٍ أو غير مؤاتٍ للاعدام. إنما ههنا نحن أمام ارتباك رجل يقوم بليتورجيا وبمهمة الكهانة ، ويهمه أمر نجاح مهمته ، حسب القوانين.

نعود إذن الى ذهنية تشرف عليها قناعات ليست قناعاتنا البتة ، بمقدار ما نكون مواطنين نزيهين. . . فان اجراء الاستبدال لحفظ حياة الملك ، بطابعه المعثر في نظرتنا ، هو إحدى الميزات التي تفصح خير ما يكون عن رؤية للعالم ، وعن حالة تفكير وعن إحساس بعيد جداً عما لدينا. وقد تكون من هذه الناحية مفيدة لنا لكي ندرسها ونفهمها. وبمقدار ما ندخل الى منطقها وعقلانيتها الخاصين بها ونقبلهما ، فاننا نخرج من ذواتنا لكي نضع أنفسنا في جلد هؤلاء الناس القدامى ، الذين سنقضي حياتنا عبثاً في ألفتهم ، نحن المؤرخين (مثل مسافرين لا يتعلمون أبداً لغة الشعوب التي يجتازون فيما بينها) ، إذا ما تركنا أنفسنا تسير نحو ميلها الطبيعي الذي يتوقف على إعادة الآخرين إلينا عوض أن ندع لهم المجال ليأخذونا ويهذّبونا. . .

الفصل الرابع

« شريعة » حمورابي

ما كان على المؤرخين ، ولا سيما الذين يهتمون بدراسة المناطق البعيدة والأزمنة الغابرة ، أن ينسوا أبداً الى أي مدى يكون مضمون الكلمات مطاطياً ، وكم ان كلاً منها ، من حقبة الى حقبة أخرى ، ومن بيئة ثقافية الى أخرى ، يستطيع أن يثير حقائق يمكن مقابلتها نوعاً ما ، ولكننا إذا ما نظرنا إليها عن كثب ، ألفيناها مختلفة اختلافاً عميقاً في سعتها وفي إدراكها ، كما يقول المنطقيون . وإذا كان الهدف الحقيقي للتاريخ هو استعادة الماضي ، ليس كما نراه نحن ، بل أكثر ما أمكن كما يراه ويحياه ويفهمه أولئك الذين كان لهم الحاضرَ ، إذ ذاك سيكون تمريناً مجدياً إذ نعيد النظر في مدى إدراكنا لما استخرجناه من هذا التراب القديم .

وإذا اخترتُ « شريعة » حمورابي لاعادة النظر هذه ، فذلك لأنها تكوّن مثلاً ظاهراً لهذا الاعتقاد الساذج والضمني نوعاً ما باشتراك الكلمات الخطِرةَ جداً في التاريخ . وحينما عثر العلماء عليها وقرأوها قبل نحو ثمانين سنة ، عمدوها على الفور باسم « الشريعة » ، ليس لأنها تقدّم هي ذاتها كذلك ، إنما لمجرد هيئتها ومظاهرها . ولم يتراجع عن ذلك أحد ، عن وعي أو بغير وعي ، رغم بعض التحفظات التي أبداها أناس مسؤولون ، ولكنها انغمرت وغرقت في « الاتفاق الشامل » . . .

لنحاول في البداية تكوين فكرة عما كانت هذه « الشريعة » تمثّله سواء في نظر صاحبها أَمْ لدى مواطنيه ومعاصريه ، حينما وُضعت قبل سنة ١٧٥٠ بقليل .

فان مثل هذا التفكير النقدي لن يكون له الفائدة الوحيدة في ان يذكّرنا حالياً بأحد المقتضيات الأساسية لمهنتنا كمؤرخين. فبالنـظر الى الغنى الخارق الكـامن في هذه الوثيقة الشهيرة ، قد نحظى بأن نجد فيها ميزات أساسية للحضارة البابلية القديمة والراقية ، التي فيها تشكّل هذه « الشريعة » دون شك أثراً من أكثف الآثار وأكثرها إيحاء وأفضلها صيانة. . .

« الشريعة »

جاءت هذه « الشريعة » منحوتة على مسلة كبيرة من حجر داكن (الدايوريت الأسود) ، وهي في متحف اللوفر الفرنسي بمثابة جوهرة نفيسة بين مجموعة الآثار الشرقية ، منذ ان عُثر عليها سنة ١٩٠٢ في مدينة سوسا الآثارية الواقعة في الجنوب الغربي من إيران ، خلال التنقيبات التي أجرتها البعثة الفرنسية برئاسة ج . دي موركان . في القسم الأعلى من المسلة ، فوق ما نسميه بوجهها ، يوجد نحت بارز يبدو فيه الملك البابلي حمورابي (١٧٩٢ ــ ١٧٥٠) وهو يتلقى من إلهه مردوخ[1] شارات السلطة الملكية . وتحت هذه الصورة ، تأتي ثلاثة وعشرون عموداً من الكتابة ، وهي مرصوفة ومنحوتة ، بخانات عمودية حسب العادة القديمة . إلا ان الأعمدة السبعة الأخيرة منها قد محاها « شتروك ناخونتي » الملك العيلامي الذي كان قد سلب هذه المسلة في نحو سنة ١٢٠٠ ونقلها الى سوسا بمثابة غنيمة حرب . وعلى ظهر المسلة ثمانية وعشرون عموداً آخر . وهكذا فقد بقي لنا من هذه المسلة أكثر من ٣٥٠٠ سطرٍ .

ليس لهذا النص الطويل مضمون واحد . فالنثر والشعر يتناوبان فيه . وخمسة

---

(١) لقد رأى العلماء الآثاريون مدة طويلة ان الإله الذي يتلقى حورابي منه « شريعته » هو الإله شمش ، إله العدالة . ولكنه من الأرجح الإله مردوخ حامي مدينة بابل وإلهها الرئيس . وقد شاء حورابي أن يضفي عليه طابع التفوّق وفي سبيل ذلك نسجت حوله أساطير كثيرة تطري مناقبه وتتغنى بأوصافه الفائقة .

(المترجم)

أعمدة من البداية وخمسة أخرى من النهاية (ويُطلق عليهما اسم المقدمة والخاتمة) تكوّن قطعة بطولية وردت على لسان حمورابي ، وهي مكتوبة بأسلوب رفيع وخاص في بلاد الرافدين القديمة بالأدب البطولي والغنائي ، وهي بمثابة المقدمة والخاتمة لمتن هذا النص الطويل.

في المقدمة ، يعلن الملك ان الآلهة اقامته لمجد بلاده العسكري والسياسي ، وهو يعلن انه قد ضمن هذا المجد بسلسلة من الغزوات التي يسردها بإسهاب ، وان الآلهة عينها قد خصصته لحكم شعبه وازدهاره ، ثم يقدّم القسم « التشريعي » التابع كمجموعة من اجراءات اتخذها هذا الملك المحنك والعادل في سبيل تحقيق هذه الآراء الإلهية السامية. وفي الخاتمة ، يتابع الفكرة ذاتها ، مشيراً الى حكمة وعدالة القرارات المدوّنة تفصيلاً في متن المسلة ويقدمها كنموذج أبدي لملوك المستقبل. ولا تكوّن المقدمة والخاتمة قطعة مزادة أو اضافية ، بل انهما اساسيتان للعمل كله وتؤشران ، حسب طريقتهما ، الى معناه العميق. ولنا عودة الى الموضوع . . .

لقد جاءت هذه « الشريعة » مكتوبة نثراً وبلغة جارية لدى رجال القضاء في ذلك العصر ، وهي تبدو مثل سلسلة من عبارات موجّهة ظاهرياً الى تنظيم السلوك الاجتماعي لرعايا المملكة. ومنذ ان قام الأب « شايل » في نهاية سنة ١٩٠٢م بنشر هذا النص ، جرت العادة على اعتبار كل من هذه العبارات مثل « بند » واعطائه رقماً متسلسلاً. وهكذا لدينا ، مع عدّ الفجوة المركزية ، مائتان واثنان وثمانون بنداً. وجميع هذه « البنود » (أو المواد) مبنية بدقة على الأسلوب النحوي ذاته المتكوّن من الجملة الشرطية التي تبتدىء (مثل بنود « البحوث » العرافية التي رأيناها سابقاً) بجملة شرطية تسبقها أداة « إذا » وتصف حالة واقعية ، في الماضي أو في الحاضر. أما جواب الشرط الذي يتبع في المستقبل ، فهو يؤشر الى ما يجب أن يكون ، على الصعيد التشريعي ، نتيجة هذه الحالة.

إليكم مثلاً مضمون « البند » الأول :

« إذا اتّهم رجل رجلاً آخر بتهمة القتل ، دون أن يقدم البرهان على ذلك :

فسيُعدم المتَّهِم ».

وهذه أمثلة أخرى :

- « إذا أُحرِجَ رجلٌ ، بسبب دين ، فباع أو وضع تحت عبودية زوجتَه او ابنه او ابنته (للتعويض عن هذا الدين) : فسيعمل هؤلاء ثلاث سنين (على أكثر تقدير) في خدمة منْ اشتراهم أو استعبدهم ، ولكنهم ، بعد هذه السنوات الثلاث ، ستُعاد إليهم حريتهم » (١١٧).
- « إذا كانت امرأة غير محترسة وتخرج كثيراً (من بيتها) وتبدّد بيتها وتحط من شأن زوجها : فان هذه المرأة ستُلقى في الماء » (١٤٣).
- « إذا جبر طبيب عضواً لأحد الاشراف أو أشفى إحدى عضلاته المصابة : فسيدفع المريض للطبيب مبلغ خمسة شيقلات من الفضة » (= نحو ٤٠غم) (٢٢١).

وهذا البند الأخير :

- « إذا قال عبد لسيده : « أنت لست سيدي » : فحينما يبرهن على كونه عبده ، سيحقّ لسيده أن يقطع أذنه » (٢٨٢).

وقد جُمعت هذه « البنود » من مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية :

فمنها خمسة تتعلق بشهادة الزور (١ ــ ٥) ، وعشرون تتعلق بالسرقة (٦ ــ ٢٥) ، وستة عشر تتعلق بالاقطاعات الملكية ، وهي مؤسسة خاصة ببلاد الرافدين ، لاسيما في ذلك العصر (٢٦ ــ ٤١) ، وخمسة وعشرون بالعمل الزراعي (٤٢ ــ ٦٦) ، ونحو عشرة، في الأقل ، بمواضع السكن (٦٧ ــ . . . . والفجوة الكبيرة لا تتيح لنا أن نحدد نهاية هذا المقطع وبداية التالي بدقة) ، وأربعة وعشرون في الأقل تتعلق بالتجارة (٠٠٠ ــ ١١١) ، وخمسة عشر بالودائع والقروض (١١٢ ــ ١٢٦) ، وسبعة وستون بالمرأة والعائلة (١٢٧ ــ ١٩٤) ، وعشرون بالضربات والجرح (١٩٥ ــ ٢١٤) ، وواحد وستون بمختلف المهن الحرة ثم المهن الخدمية (٢١٥ ــ ٢٧٧) ، وأخيراً خمسة تتعلق بالعبيد (٢٧٨ ــ ٢٨٢).

حسب منطقنا ، ليس من السهل تبرير هذا التنظيم للمواد فيما بينها وتوزيع مختلف « البنود » داخل كـل من هذه التقسيمـات . فمن البديهي ان هـذه الأمور تفترض طريقة وأسلوب رؤية للأشياء بعيدة عن طريقتنا ولا يتسنى لنا أن نفهمها دوماً .

والآن ، ماذا يجب أن نفكّر في هذا العمل وكيف نصفه ؟ وماذا كـان يمثّل في نظر صاحبه ولدى الناس الذين وُضع لهم ؟

قبل كل شيء ، وخلافاً لما يعتقده الناس حتى الآن ، إذا كانت « شريعة » حمورابي أكثر الشرائع إسهاباً وتفصيلاً في بنودها ومرادها وأفضلها حفظاً في حالتها وهيئتها ، فهي ليست الوحيدة ولا أقدم الوثائق المسمارية من هذا النوع . فقد عُثر على أجزاء تتفاوت طولاً ، وأحياناً قصيرة جداً ، من نحو عشر « شـرائع » ممـاثلة ومبعثرة بين تاريخ بلاد الرافدين كله ، منذ نهاية الألف الثالث . فالأولى في التاريخ ترقى الى عهد اورنمو (نحو سنة ٢١١١ ــ ٢٠٤٦) ، مؤسس سلالة أور الثالثة . وأحدثها عهداً ترقى الى منتصف الألف الأول . وإحدى هذه الشرائع التي رُبطت بمدينة اشنونا الواقعة على نحو ١١٠ كم في الشمال الشرقي من بابل وعلى ٤٠ كم من بغداد ، في حوض ديالى ، لابد انها سبقت ببضع عشرات السنين فقط ظهور « شـريعة » حمـورابي . وإذا حالفنـا الحظ ، فمن المحتمـل أن نعـثر عـلى غيـرهـا في المستقبل . فهناك عـلامات تـدفعنا الى التفكـير في ان أكثر من ملك ، في بـلاد الرافدين القديمة ، قد تسنى له خلال عهده أن ينشر وثائق كان محتواها ، إن لم نقل صيغتها ، يتطابق بعض الشيء مع « شريعة » حمورابي . ولا ينبغي أن نتصـور ، من خلال هذه الشريعة ، في هذه البلاد حالة مماثلة لحالة فرنسا مثلاً ، حيث ما يزال « قـانون نابوليون » ، الصـادر قبل أكـثر من مائـة وخمسين سنـة ، يحتفظ بقيمتـه الشاملة ، مع إعـادة النظر فيـه واضافـة أو حذف أمـور حسب تطور المعضـلات الاجتماعية والحلول التي يعطيها إياها المشرّع .

ومن جهة أخرى ، فان المسلة الشهيرة المعروضة في اللوفر هي من دون شك

أكمل نسخة وصلتنا من نص « شريعتنا » وأفضلها حالة ، إلا انها ليست الوحيدة. فقد عُثر حتى اليوم على نحو أربعين نسخة من هذه « الشريعة » ، ولكن معظمها جاء في نتف. وهناك حتى بعض قطع لمسلات مماثلة لمسلة اللوفر ، وقد نحتت أيضاً ، بأمر حمورابي ، ربما لعرضها في مدن أخرى ما عدا سبار ، التي منها يظهر ان الملك الغازي شتروك ناخونتي قد انتزع المسلة ونقلها الى مدينة سوسا. إلا ان ثلاثةأرباع هذه النسخ متأخرة عن عهد « الشريعة » الأصلي ، أي العهد البابلي الأول الذي ينتهي في نحو سنة ١٦٠٠. ويرقى بعضها الى العهد البابلي الحديث في منتصف الألف الأول. وبالنظر الى حالة البلاد التي وصفناها ، أي عدم وجود تشريع دائم وصادر دفعة واحدة ونهائية ، حتى الالغاء ، فمن الأكيد انه ، إذا كان « لشريعة » حمورابي قيمة تشريعية ، فان أوامرها أصبحت ملغاة في أبعد حد منذ أن تغيرت الحالة السياسية والادارية في البلاد ، أي عند سقوط السلالة الحمورابية ، في مطلع العهد الكشي ، أي في نحو سنة ١٦٠٠ ، إن لم نقل بعد موت حمورابي ذاته. وإذا كان الناس ، بعد هذه الأحداث وطوال ألف سنة أخرى ، قد استنسخوا هذا النص حرفياً ، فذلك لأنهم كانوا يبحثون فيه عن شيء آخر يختلف عن نص معياري وتشريعي.

وكان من شأن هذه الملاحظة المزدوجة ان تكفي لاثارة شكنا بشأن التسمية الخاصة التي أُطلقت على هذه الوثيقة التي ندرسها منذ العثور عليها ، والتي ما زالت تطلق عليها ، وهي تسمية « الشريعة » أو« قانون شرائع » ، ففي نهاية الأمر ، هل ان « شريعة » حمورابي شريعة حقاً ؟ كلا ! وإليكم الأسباب :

إن قانون شرائع بلاد ما هو قبل كل شيء مجموعة كاملة للشرائع والأوامر التي تحكم هذه البلاد ، أي مجموعة تشريعها. فمن هذه الزاوية ، يكفي أن نلقي نظرة على اللائحة التي ذكرناها آنفاً والتي تضم « فصول » نصنا ، لكي نلاحظ فيها فجوات تدعو الى القلق فيما يخص المادة التشريعية. فلا نجد فيها مثلاً أي أثر لتنظيم

العدالة ذاتها ولا لقمع المخالفات والجرائم ، ولا أثر فيها للقانون الجنائي بحصر المعنى ، ولا لتقنين الطبقات الاجتماعية والالتزامات السياسية والادارة والضرائب ، ولا لهذا « الثدي » الآخر للاقتصاد المحلي ، بجانب الزراعة ، وهي تربية المواشي التي تكاد لا تذكر أو انها ذُكرت بنوع ثانوي جداً.

وحتى بين المواد المعروضة في النص بنوع من التفصيل ، فان كثيراً من النقاط الأساسية قد أُهملت أو أُخفيت. ومن الصعب تبرير هذا الاسقاط في شريعة أصيلة. وهكذا ففي الفصل الذي يتطرق الى « الضربات والجروح » (١٩٥ ــ ٢١٤) ، فإذا **ذُكرت الضربات التي يكيلها ابن لأبيه، فلم يأتِ ذكر قتل الاب والابن. واستخدام وسائل** العنف التي تؤدي الى الموت لا تؤخذ بعين الاعتبار إلا بمناسبة خصومات (٢٠٧ ــ) من جهة ، ومن جهة أخرى تجاه النساء الحوامل اللواتي لا يُنظر في حالتهن إلا لدى حدوث الموت الناجم عن إسقاط تسببه الضربات (٢٠٩ ــ). وبوسعنا أن نواصل الكشف عن بعض خفايا هذا النص.

إن هذه الفجوات الكثيرة تحدونا الى الانذهال ولا سيما اننا نلقى في الأدب الاداري والقضائي لذلك العصر ، الذي بقيت لنا منه عدة آلاف من الألواح ، معضلات وخلافات لا تذكر « الشريعة » شيئاً عنها. وإذا نظرنا الى هذه الأمور كلها ، فان وثيقتنا هذه لا يمكن أن تعدّ على أفضل احتمال سوى نوع من « منتخبات » وليس بالتأكيد « شريعة » بحصر المعنى ، ولو اننا ، لأغراض السهولة والاتفاق لا نمانع قط في الاحتفاظ بهذه التسمية التي أُعطيت لها منذ نحو مائة سنة ، ولكننا نعنى بوضعها بين تقويسين. . .

وهل يمكننا أن نصر على التمسك ، كما ان كثيرين ما يزالون يفعلون ، بان هذه « المنتخبات » تحتوي على « شرائع » حقيقية ؟ يترتب علينا أن نجيب عن هذا السؤال أيضاً بالنفي.

ليست الصيغة النحوية أو التقديم المنهجي للبنود هما اللذان يحملاننا

على رفض كل طابع تشريعي لها. فبوسعنا التعبير عن الالتزام الشامل نفسه وعن « الشريعة » ذاتها حينما نقول :

« إذا اتهم رجل رجلاً آخر بتهمة القتل ، دون أن يقدم البرهان على ذلك ، فسيُعدم المتّهم » ، مثلما يفعل القانون الجنائي الفرنسي (البند ٣٦١) : « كل منْ وُجد مذنباً بشهادة زور في المادة الجنائية ، اما ضد المتهم أو لصالحه ، سيعاقب بالسجن ». فليس المهم هنا الصيغة ، بل المحتوى. فان ما يجعل تَمثُّلَ « بنود » « الشريعة » بشرائع غيرَ مقبول ، إنما هو محتواها أولاً ، ثم عدم المنطق فيها ، وأخيراً عدم فاعليتها الواضحة.

تعلّمنا المعاجم ان الشريعة هي قانون ملزم لسلوك اجتماعي تفرضه السلطة الشرعية وتقرّه. فهو إذن أولاً شيء عام وشامل. وإذا نظرنا عن كثب الى « شريعتنا » دون افكار مسبقة ، وجدنا في الأغلب حالات أقل ما يمكن القول عنها انها ما تزال تتسم بطابع خاص. ففي البند الأول ، الذي سردناه قبل قليل ، لا يتعلق الأمر بشهادة الزور عامة ، حتى في المادة الجنائية ، بل في حالة أوضح تشكّلها التهمة بالقتل. وفي البند الخاص بالضربات التي يصوبها الأبناء الى آبائهم ، لا نجد صريح الكلام سوى ذكر الابن الذي ضرب أباه : « إذا ضرب ابن أباه ، فعليهم أن يقطعوا يده » (البند ١٩٥) ، ولا يُذكر شيء عن الأم والبنت والأولاد فيما بينهم . . . ان البنود ٢٢٩ ــ ، التي تحدد مسؤولية البنّاء في حالة انهيار بيت بناه ، تفترض ان البيت المذكور يسكنه صاحبه ، وان لهذا الرجل ابناً ، وان هذا الابن يموت في الانهيار ، وان للبنّاء أيضاً ابناً يُختار كضحية تعويضية :

> « إذا بنى بنّاء لرجل بيتاً ولم يكن قوياً ، بحيث اِنهار البيت الذي بناه وسبّب في قتل ابن صاحب البيت ، فعليهم أن يقتلوا ابن البنّاء . . . ».

إن هذه « الشريعة » تثير الكثير من المعضلات التي ، إذا عددناها ببساطة ،

تظهر مثل حالات واقعية أكثر من كونها ظروفاً جُـرّدت عمداً من كل طابع فردي وتسبّب عجزاً في التطبيق المطلق والحقيقي للشريعة.

وهذا ما بوسعه أن يحلل حدثاً آخر حينما يتعلق الأمر بالشرائع ، وهو عدم المنطق الذي نراه سائداً هنا وهناك بين القرارات الصادرة لحل هذه المعضلات. وهذا مثل واضح : ففي البند ٨ ، تُعاقَب سرقة منقولات بتعويض عشرة أضعاف :

« إذا سرق رجل ثوراً أو شاة أو حماراً أو خنزيراً أو قارباً. . . يعود الى مواطن اعتيادي : فعليه أن يدفع عشرة أضعاف ثمن المسـروق ». ثم يأتي المـوت عقابـاً بديلاً : « وإذا لا يملك السارق ما يجب دفعه ، فسيعدم ». بينما في البنود **٢٥٩** ـــ ، يبدو ان سرقة أداة زراعية لا تعاقب إلا بدفع تعويض لا يتعدى كثيراً قيمة الشيء المسروق :

« إذا سرق رجل محراثاً من الحقل ، فعليه أن يدفع غرامة خمسـة شيقلات (٤٠غم) من الفضـة لصاحب المحـراث. وإذا سرق مسحـاة أو جرافـة ، فعليـه أن يدفع له ثلاثة شيقلات (٢٤غم) من الفضة ».

في البند ٧ ، نرى ان المؤتَمَن الذي استلم امانة ما دون عقد أو شهود يُعدّ سارقاً لهذا الشيء ، وبهذه الصفة يُحكم عليه بالموت :

« إذا اشترى رجل أو استلم بصفة امانة دون شهود ولا عقد ، من يد رجل آخر أو عبد ، فضة أو ذهباً أو عبداً أو أَمة ، أو ثـوراً أو شاة أو حمـاراً أو أي شيء آخر ، فان ذلك الرجل سارق ويجب أن يُعدم ! ».

ومع ذلك فهناك بند آخر يقول (١٢٣) :

« إذا استودع رجل (ذهباً أو فضة أو أي شيء آخر) ، دون شهود ولا عقد ، وأنكـرها المؤتَمَن ، فـان هذه القضيـة لا تقتضي اللجوء الى العـدالة » ، وبعبـارة أخرى ، وإن كانت الحالة نفسها مادياً ، فان « الشريعة » تكتفي بعدم الحكم لأحد الخصمـين ، عوض تنفيـذ حكم الاعدام بـأحدهمـا. ان مثل هـذه المتنـاقضـات

من الخطورة بحيث اننا حتى إذا لم نجدها إلا نادراً في مجموعة حمورابي ، فهي تكفي لكي تنكر عليها كل طابع « الشريعة » أو حتى « منتخبات شرائع ».

أخيراً لقد لوحظ منذ مدة طويلة ان بين قطع الدعاوى الكثيرة والأحكام أو « أوراق » الممارسة الادارية والقضائية التي بقيت لنا من عهد حمورابي ، لا يصدر حكم قط ، ولا يُتَّخذ قرار رسمي ، ولا توقّع اتفاقية بالعودة الى أي « بند » من « الشريعة » المزعومة ، حتى إذا تضمنت هذه الأخيرة بنوع صريح ما بوسعه ان يدعم هذه الأحكام أو يقدّم لها ركيزة قانونية. هناك وثائق نادرة تعيد الى « المسلة » التي بها يُشار أحياناً الى تلك التي كانت تحمل « الشريعة ». إلا ان المقصود بالأحرى هو إعطاء فكرة عن السلوك الذي يجب التمسك به وليس تأسيس أي التزام على فحواها الذي من شأنه أن يزوّدنا بتحديد دقيق لهذا الالتزام. وحينما كانوا يريدون أن يولوا سلطة لقرار أو لبند من عقد بإرجاعهما الى بعض قانون صريح ، كانوا يعودون الى قرارات الملك « صيمدات شَرّيم » فقط. وسنعود الى هذه العبارة التي تشير في الواقع الى إرادة الملك الملزمة. لنكتفِ الان بالاشارة الى ان « شريعة » حمورابي لا يمكن مزجها بهذه القرارات أو ببعض منها ، لأنها مرتين في الأقل تسرد هذه القرارات وتعود إليها كسلطتها الخاصة الملزمة. ففي البندين ٥١ و ٨٩ ـ م، وفي ظروف مختلفة ، على الدائن أو المدين أن يدفع الرأسمال مع الفائدة ، وسيفعل ذلك ، يقول النص ،« بالسعر الذي قرره الملك » (صيمدات شَرّيم). فلم يكن محتوى « الشريعة » بحد ذاته هو السلطة. وما الشريعة التي لا تكون في ذاتها ملزمة للجميع ؟

وأكثر من ذلك ، ما هي الشريعة التي تتعرض للخرق رسمياً وبصورة اعتيادية في الواقع ؟ فلدينا حالات فيها تبتُّ الوثائق العامة المعاصرة « للشريعة » في المعطيات نفسها بنوع مختلف عن « الشريعة » ، وكأن هذه غير موجودة. ففي مضمار قيمة العمل ، مثلاً ، تعيّن « الشريعة » للعاملين (للملاحين ـ ٢٣٩ ، للمزارعين ـ

٢٥٧ ، لـرعاة البقـر ــ ٢٥٨ ، للرعاة ــ ٢٦١ ، لـلاجـراء ــ ٢٧٣ ، للصنّـاع المهرة ــ ٢٧٤) ، حسب الحالات ، بين خمسة وعشرة ليترات من الحبوب كأجرة يومية ، في حين ان العقود تعينّ كميات مضاعفة عادة .

لا شك ان باستطاعتنا حل هذه المتناقضات ، بدراسة كل منها على حدة ، وبشيء من الجهود. إلا ان ما له وزنه لدى المؤرخ هو تراكمها. فانه لا يتيح لنا ، في نهاية الأمر ، ان نعدّ « شريعة » حمورابي بشيء من الاحتمال مثل قانون أصيل للشرائع.

وبالعكس فان كل ما يبعد عنها هذا التحديد يوليها في الوقت ذاته مظاهر نوع من مجموعة أحكام القضاء. وإذا تنـاولنا الانتقـادات المذكـورة واحدة فـواحدة ، مع التحفظات التي أبديت ، فانها تسقط منذ الوقت الذي فيه نعـدّ كلاً من هـذه « البنود » ليس مثل شريعة مخصصة لتقنين جميع الأنواع المذكورة على نمط واحد ، بل مثل « حكم » صـادر للبتّ في حالـة خاصـة. فإذا كـان البند ١٩٥ لا يتكلم إلا عن الابن الذي ضرب أباه ، فذلك لأن مأساة تضم هذين الشخصين فقط كانت قد قُدّمت ، ليس للمشرّع ، بل للقاضي. وإذا كانت البنود ٢٥٩ ــ أقل قساوة بكثير من البند ٨ في ما يخص ردع السرقة ، فذلك لأن القاضي اعتقـد ، بحكم ظـروف خاصـة لم تُنقَـل إلينـا ، ولكن يجب فهمهـا ضمنـاً ، ان عليـه أن يحكم على السارق في البنود ٢٥٩ ــ بمجرد دفع (أو تقريباً) ، وان يفرض عشرة أضعاف على السارق في البند ٨. فكل شيء يجري وكأن جامع « شريعتنا » قد جرّد البنود من الظروف الخاصة جداً والواقعية (بما في ذلك أسماء اعلام المعنيين) وضم ههنا مجموعة قرارات صادرة عن محكمة.

وهذا ما يعلنه لنا حمورابي نفسه بالضبط حينما يـريد ، في مـطلع خاتمتـه ، أن يعـطي اسـماً لمجمـوعتـه هـذه. فهـو يقـول : « هـذه هي الأحكـام العـادلـة (دينات ميشاريم) التي فرضها حمورابي الملك الخبير ، لكي يولي بلاده الانضباط المكين والسلوك الحسن ». فكلمة « دينـات » وهي جمع (دينـو) تعني بالأكـدية

بالضبط فعل القاضي الذي ، بحكم حق شامل ، يقرر في الحال كيف يجب أن يُحَلّ خلاف خاص ثار على صعيد المسلك الاجتماعي. ومنْ كان يستطيع أحسن من هذا العاهل الشيخ أن يعرف ما يريد أن يقوله. فإذا حدّد الأوامر التي ضمها في « شريعته » كأحكام ، فذلك لأنه أراد أن يكدس فيها ، ليس شرائع ، بل قرارات متّخذة بحكم هذه الشرائع.

نعرف ان القضاء بالعدل كان امتيازاً ملكياً في بلاد الرافدين ، منذ عهد يسبق الألف الثاني بكثير. وكان العاهل يخوّل ممثّليه هذا الامتياز عادة ، أو يخوّله حكاماً مهنيين ، ولكنه كان يعود إليه بنوع خاص. وأعمال الدعاوى والمراسلة الملكية التي وصلتنا تطلعنا أكثر من مرة على المحاكم الدنيا وهي تحيل الى محكمة الملك بعض حالات صعبة أو غير واردة سابقاً ، ورعايا بسطاء يقدّمون قضيتهم بحرية أمام الملك ، سواء يذهبون لمراجعته ــ كما كان أهل باريس يفعلون مع القديس لويس تحت بلوطة فانسين ــ أو يكتبون إليه دون وسيط آخر ، أو عن « طريق السلطات المتسلسلة ». وكان على الملك ان يبتّ أو أن يشير الى ممثّليه المعنيين كيف كان يريد البت في الأمر.

إن ما أراد حمورابي أن يجمعه في « شريعته » ، كما يقول ذلك بصراحة حينما يكلّمنا عن « أحكام » ، هو منتخب من أهم قرارات العدالة ، وأكثرها عدلاً وحكمة وذكاء وأجدرها بملك خبير ، وقد اضطر الى اجرائها شخصياً أو تأجيلها أو إلهامها ، أو حتى الى إملائها لموفديه ، خلال أربعين سنة من الحكم. فاننا نعلم ان « الشريعة » في حالتها الحاضرة ، لم ترَ النور قبل السنة الثامنة والثلاثين من ملكه ، بما ان فيها أشارة الى احتلال مدينة « اشنونا » ، وهو أمر لم يتحقق قبل هذه السنة.

ربما بقي لنا أثر يشير الى ان حمورابي نقل الى « الشريعة » قراراً مفرداً اتخذه سابقاً. فهذا فحوى رسالة وصلتنا ، وقد كتبها الملك الى اثنين من مفوّضيه ، وفيها يقول : « تفضّلوا وافتدوا سين ــ انا ــ دمرو ــ ليباليس ابن مانينوم ، الذي كان

العدو قد أسره. سلّموا الى التاجر الذي أعاده من عند محتجزيه (بعد ان دفع فديته) ، مبلغ عشرة شيقلات من الفضة (نحو ٨٠ غم : وهو الثمن الجاري في ذلك العصر للحصول على عبد) ، تؤخذ من خزينة معبد (مدينته ، أي معبد) الإله سين ». ويبدو ان هذا القرار قد اتخذ مكانه في « الشريعة ». **فهوذا ما جاء في البند ٣٢** :

« إذا افتدى تاجر متجوّل من الغربة جندياً كان قد أُسِرَ في أثناء حملة الملك ، وأعاده الى مدينته ، وإذا كان في عائلة الجندي المذكور ما يكفي لدفع هذه الفدية ، فهو بنفسه يدفعها عن ذاته. وإذا لم يكن لديه ما يدفعه ، فانه يأخذ من خزينة معبد بلدته ويفتدي نفسه. وإذا لم يكن في معبد بلدته ما يفتدي به نفسه ، فعلى البلاط أن يفتديه . . . ».

فلو وصلتنا جميع أضابير عهد حمورابي الطويل ، لاستطعنا دون شك أن نجد أصول ومصادر العديد من « الأحكام » المجموعة في « شريعته ».

بقي لنا أن نعرف لماذا جمع هذه الأحكام ، إذا أردنا أن نفهم ماذا كانت « الشريعة » حقاً في فكر صاحبها.

يمكننا أن نقول أولاً ان حمورابي ، مثل جميع الذين يكتبون ، كان يريد أن يقول شيئاً لم يُقَلْ بعد. فانه مفتتح نظام جديد ، ولابد انه كان مصلحاً كبيراً في شتى الميادين ، ومن ضمنها القانون . ففي الواقع ، إذا قابلنا « الشريعة » بما بقي لنا من أعمال سابقة مماثلة ، فانها تقدّم لنا أمثلة عديدة على فكر غير معروف الى ذلك الوقت في المادة القضائية. فاننا نلقى في « الشريعة » أحياناً اجراءات أكثر رأفة لصالح أناس مساكين. وقد سردت سابقاً البند ١١٧ الذي يعيد الحرية بعد ثلاث سنين الى أعضاء أسرة بيعوا أو وضعوا تحت العبودية تعويضاً عن دين لم يستطيعوا دفعه. وهناك أحكام أخرى من « الشريعة » تبدي بالعكس صرامة كبيرة. فان البنود ١٩٦ ــ مثلاً تنص على تطبيق شريعة الثأر غير المعروفة الى ذلك الوقت في البلاد ،

فيما يخص الجروح : « إذا فقأ رجل عين رجل ذي مقام رفيع ، فستُفقأ عينه . وإذا كسر عضواً له ، فسيكسر نفس العضو فيه » . في حين ان شريعة « اشنونا » الأقدم بقليل لا تفرض على هذه الأعمال ذاتها إلا دفع تعويض كبير : « إذا عضّ رجل أنف رجلٍ ذي مقام رفيع وقطعه ، فعليه ان يدفع « منا » واحداً من الفضة (أي نحو ٥٠٠غم ، وهو مبلغ كبير) ، ولعين مفقوءة : منا واحداً ، وللأسنان (المحطمة) : منا واحداً . . . » . لا مجال هنا للتساؤل عن الدوافع التي أدت الى هذا التلطيف أو الى هذه الصرامة أو الى تغييرات أخرى أجريت على التشريع السابق ، كما انه ليس بوسعنا أن نعرف هل ان ثمة تصحيحاً لنظام تقليدي قديم أو تغييراً فقط لحالة تعزى الى ملك أو ملوك كثيرين سابقين . إلا انه من الأكيد ان « شريعة » حمورابي تعرب في أكثر من ميدان عن « اصلاح » حقيقي . يبقى السؤال هل ان الملك جمع ونشرَ « شريعته » لكي يعلنها اصلاحاً حقيقياً .

يبدو ان الجواب لن يكون إيجابياً ، إذا ما أمعنا النظر في مقدمة هذه « الشريعة » وفي خاتمتها . فاننا نرى فيهما ان حمورابي واجه الأمور من جانب آخر ، عوض أن يبرز الأمور الجديدة التي ادخلها و « الاصلاح » الذي كان يريد فرضه .

فحينما يريد أن يؤشر في خاتمته الى فائدة ما يسميه « بمسلته » ، يعلن : « المواطن المظلوم الذي تكون له شكوى أمام العدالة . . . فليقرأ مسلتي المكتوبة . . . فيكون الملك إذن قد كتب مسلته ليفهم رعاياه ما هو حقهم ، وليبيّن لهم كيف فهي توضح له شكواه ، وإذ يفهم الحكم الذي يتوقعه ، سيستريح قلبه بذلك . . . » يمكن ، حسب ظنه ، أن تُحَلّ مشاكلهم على الصعيد القضائي .

وفي موضع أبعد ، يوجه الملك أنظاره نحو المستقبل ويضيف قائلاً : « إذا كان لأحد (من خلفائي) تمييز كافٍ ليكون قادراً على حفظ النظام في البلاد ، فليتدبر الكلمات التي دوّنتها على هذه المسلة ، وستشرح له هذه المسلة السير والسلوك الذي يجب اتّباعه . . . » وبعبارة أخرى : ان خلفائي سيتعلمون ان يجروا العدالة ويمارسوا

الاستقامة حينما يدرسون بالتفصيل ، في مسلتي ، كيف مارست أنا ذاتي السلطة القضائية.

إن هذا كله واضح جداً. فان « الشريعة » لم تكن في فكر مؤلفها مخصصة لكي تمارس بذاتها قيمة معيارية واحدة على الصعيد التشريعي ، بل قيمة نموذجية : أي انها تعلّم وتهذّب على الصعيد القضائي. فان الشريعة تُطبَّق حرفياً ، في حين ان النموذج يلهمك : وهذا أمر يختلف كلياً. وموجز القول انها لم تكن قانوناً للشرائع ولا دستوراً لاصلاح الحقوق ، بل كانت قبل كل شيء ، وحسب طريقتها ، بحثاً في ممارسة السلطة القضائية عن طريق المثل.

وهل هذا كل شيء ؟ كلا ! فإذ وضع حمورابي ونشر هذا « البحث » ، كان يهدف الى أبعد من مجرد الفائدة : انه كان يفكر في مجده. وهذا ضعف له عذره ، بعد أربعين سنة قضاها العاهل في الحكم ، لابد ان هذا الشيخ الجليل كان يشعر بكونه يشكّل ذروة في تاريخ بلاده. فلو لم يرد سوى القيام بدور الأستاذ والمعلم ، فلماذا كان يضيف الى مصنفه هذا الاطار الغنائي الاحتفالي حيث لا يدور الكلام عن العِلم والمجد الأدبي ، بل عن النجاح والمجد ليس إلا.

وحينما ندرس هذا العمل كله عن كثب ، نلاحظ ان التراصف الطويل للأحكام العادلة التي تشكّل قلب المسلة يجد ما يوازيه في لائحة أخرى تزخر بها المقدمة تقريباً ، وهي لائحة المدن والحدود الملحقة والمحتلة شيئاً فشيئاً والمضمومة أخيراً الى مملكة شاسعة ودائمة ، وذلك للمرة الأولى في تاريخ هذه البلاد القديمة. فيحق للملك أن يفخر بمثل هذا النجاح العسكري والسياسي ، وهو يوازن هذا النجاح بتفصيل يضم أحكاماً تبرهن عن حكمته كمدبر وقاض وحاكم ، ذلك لأنه يعدّ نجاحه في هذا المضمار مهماً ، بل قد يكون أهم من نجاحه في ميدان القدرة والعظمة.

وفي نهاية تعداد العواصم القديمة الملحقة بامبراطوريته ، يذكر بنوع يدعو الى الاستغراب اسم « أكد » ، هذه المدينة القديمة التي كانت آنذاك قد هوت

من مجدها التليد ، تلك المدينة التي حولها كان سرجون القديم (الأول) وخلفاؤه (٢٣٤٠ ــ ٢١٥٠) قد جمعوا أول وأعظم امبراطورية في بلاد الرافدين تصل ببعضها مجموعة البلدان الواقعة بين البحرين ، أي بين الخليج (العربي) والبحر المتوسط. وكان قد بقي في البلاد ذكرى غامضة عن هذه المغامرة القديمة. فكانوا يعرفون ان مثل هذا النجاح الاستثنائي على الصعيد السياسي قد كلّف ثمناً باهظاً من الآلام الفادحة والعنف والانتفاضات والحروب والبؤس والشقاء. واني اتساءل هل ان حمورابي ، عندما أثار ذكر أكد التي لم يكن لها في عهده أية أهمية سوى أهمية رمزية ، لم يرد بمهارة أن يقابل نجاحه ومجده بنجاح ومجد أشهر أسلافه ، مع الاشارة الى ان في عهده هو ، رغم ان البلاد قد أصبحت من جديد على ما يشبه تلك القدرة والسعة ، فانها ظلت مزدهرة ، لأنه هو ، حمورابي ، تمكن من الحفاظ على النظام فيها. وهو يبرهن على ذلك في خضم مدوناته وضمنها حكمه كإداري وحاكم. فها هو يذكر في نهاية المقدمة لائحة الأحكام العادلة التي تشكّل « الشريعة » بحصر المعنى. فيقول : « حينما خوّلني (إلهي) مردوخ مهمة تنظيم شعبي والسير ببلادي في الطريق السوي ، وطدت في البلاد العدل والاستقامة لأوفّر الرخاء لشعبي. (لهذا) ، في ذلك الوقت (من حكمي ، أصدرت الأحكام التالية) : . . .

ثم يكرر في النهاية الذكر التالي :

« لقد دعاني الآلهة العظام ، فأنا الراعي المحسن ذو الصولجان العادل. وانتشر ظلي الوارف على مدينتي : حملت في حضني شعوب سومر وأكد. وبفضل حظي (حرفياً : الحماية الإلهية التي شملتني) ، ازدهرت ، ولم أفتأ أسايسها في السلام. وحميتها بعقلي ، لكي أمنع الأقوياء من ان يظلموا الضعفاء ، ولكي أرد الحق الى المهمَلين والأرامل. . . ، لأصدر الأحكام الى بلادي ، وأحمل القرارات العادلة الى بلادي ، وأرد الحق الى المظلومين ، دوّنت على مسلتي هذه كلماتي النفيسة ووضعتها أمام التمثال (الذي أمرت بصنعه) لي (تحت عنوان) : « (هوذا) الملك العادل. ». . . ونعلم من جهة أخرى ان حمورابي أقام هذا التمثال في السنة الثانية

والعشرين من ملكه. فكان له مذ ذاك فكرة عالية عن رسالته وعن نجاحه ، وأراد الاشارة الى هذه الفكرة في « شريعته ». فهو إذ يستمد من خبرته الطويلة كحاكم وإداري « بحثاً » في ممارسة السلطة القضائية ، موجهاً الى الجميع : الى المتقاضين وأكثر منهم الى الحكّام الأعلين ، أي الملوك. وإذ قدّم هذا العمل كأقوى أثر لمجده ومآثره للأجيال القادمة ، أراد أن يؤشر الى ان في نظرته لم يكن ثمة صفة أنفس وأندر لعاهل يستحق هذا الاسم ، من الشعور بالعدالة والارادة الفعّالة في ان يجعلها سائدة.

لذا، فإذا كانت « شريعة » حمورابي عملاً علمياً مخصصاً للعدالة ، فهي أيضاً التعبير عن مثل سياسي أعلى حيث تحتل هذه العدالة المكانة الأولى. وفي سبيل فهم أفضل لهذه « الشريعة » كما كانت تظهر في أعين معاصريها ، سيكون من المفيد أن ندرسها في مظهرها المزدوج هذا ، وأن نحكم عليها بالنظر الى الفكرة التي كانت لديهم أولاً عن العلم ، ثم عن العدالة.

« شريعة » حمورابي
والعلم في بلاد الرافدين

حينما أقدم « الشريعة » كعمل علمي ، لا أقوم بمغامرة في المجهول ، إنما أربط هذا المصنّف بأسلوب أدبي ورد كثيراً في الوثائق المسمارية : أسلوب « البحوث » العلمية التي تطرقنا إليها سابقاً.

فمنذ اختراع الكتابة ، في نحو سنة ٣٠٠٠ . كانت بلاد الرافدين قد وفّرت لذاتها ليس أداة عجيبة للذاكرة الكلامية وللدقة والتحليل حسب ، محدثة بذلك ثورة في نموذج الثقافة ذاته ، بل كذلك طبقة من « مثقفين » مختصين معاً في مهنة الكتابة والقراءة الصعبة وفي طريقة رؤية الأشياء والتعامل الفكري الذي كانت تؤدي إليه. فهؤلاء «المثقفون» المجتمعون في مدارس أو أكاديميات حول القصور الملكية أو المعابد ، شرعوا في وقت مبكر يهتمون بعدد من الظواهر ويدرسونها ويضعون عنها

عروضاً لا نستطيع تسميتها إلا « بالعلمية ». ثم شرعوا يستنسخونها ويدرسونها دون هوادة ويعيدون النظر فيها ويضيفون إليها وينشرونها حتى النهايـة ، أي حتى قبيل عهدنا الميلادي. وبقيت لنا منهـا بعض « البحوث » عـلى شكل قـطع تتفـاوت في الحجم ، وكاملة أحياناً ، أقله منذ الثلث الأول من الألف الثاني. وتتناول هذه « البحـوث » المواد التي كـانت تستأثـر بـاهتمـام « علماء » البـلاد ، وهي : علم المعاجم ، والنحو ، والموسوعات والعرافة والرياضيات والـطب. . . ، بالاضـافة الى القضـاء. وبمثل هـذا النوع من الاهتمـامات كـانت ترتبط أيضـاً « شريعـة » حمورابي. فلكي نقتنع بطابعها « العلمي » ونزداد تفهماً لما يجب أن نعنيه حينما نذكر « الفكرة العلمية » لمعاصريها ، علينا أن نقابلها بتلك المصنفات.

لهذه الغاية ، وفي سبيل الايجاز وبالنظر الى ان جميع هذه « البحوث » مبنية عـلى نمط واحد ومخـطط واحد للفكـرة والتعبير ، فقـد اخترتُ واحـداً منها مثـالاً للمقارنة. فهو في الوقت ذاته طويل بكفاية ومحفوظ جيداً ونموذجي ، ويتناول علماً قد لا يكون بعيداً كثيراً عن القضاء : ذلك هو التشخيص الطبي. انه عمل يتضمن نحو خمسة أو ستة آلاف سطر ، كان ر. لابات قد أعاد تكوينه على خير مـا أمكن ونشره قبل نحو ثلاثين سنة تحت عنوان : « بحث أكدي في التشخيصات والتكهنات الطبية ». في هذا المصنف ، لم يحلّل المؤلفون القدامى ولم ينظموا الفنون الخـاصة بعلم المعالجة ، بل الحكم « العلمي » للطبيب حول طبيعة المرض وتطوّره المتوقّع.

شيئان يجب أن يسترعيا انتباهنا ههنا : أولاً عناصر العـرض ، ثم الترتيب الذي وُضعت فيه. فلندرسها بالتتالي ولنقابلها « بالشريعة » ، لكي نزداد إدراكاً لماذا وكيف بنيت هذه الأخيرة كما هي. وبوساطة هذه المقارنـة ، نوسّـع بحثنا فنتكلم عن « العلم » في بلاد الرافدين القديمة.

العناصر : إن « البحث » كله ، من السطر الأول حتى الأخير ، يتكون من تتابع جمـل شرطيـة ، تتقدمهـا أداة الشرط « إذا » ، ويتـألف كل منهـا من جملة شـرط وجوابها ، على غرار ما أشرنا إليه في « الشريعة ». وإليكم بعض الأمثلة :

- « إذا كان المريض ، في بدء مرضه ، يفرز عرقاً ولعاباً غزيرين ، دون أن يبلغ هذا العرق من الساقين اى العرقوبين والى أخمص القدمين : فان هذا المريض سيستعيد العافية بعد يومين أو ثلاثة أيام ».
- « إذا صاحبت الحمى رجلاً مصاباً بحرقة، وهو لا يشعر بلذة أو برغبة في الشرب والأكل ، ويكون جسمه أصفر : فان هذا الرجل هو تحت وطأة مرض زهري ».
- « إذا سقط رجل فجأة نحو الأمام ، بينما كان ماشياً ، وجحظت عيناه دون أن يستطيع اعادتهما الى وضعهما الطبيعي ، وإذا كان عاجزاً في الوقت نفسه عن تحريك ذراعيه وساقيه : فانها نوبة « صرع » عنده ».

وهكذا فان ما كان شأنه أن يبدو لنا ميزة خاصة «بالشريعة» ليس هو كذلك في الواقع. فان هذا « المخطط الشرطي » من شأنه أن يكون قد مثّل لسكان بلاد الرافدين القدامى التصميم الخاص بفكرتهم العقلانية والدرع المنطقي الأساسي ، مثل القياس عندنا بصورة من صوره.فنحن نضع مقدمات منطقية لنستخلص منها نتائج تظهر من خلالها. أما هم فكانوا يضعون فرضية في المقدمة ، ثم يستخلصون منها نتيجة يميزونها فيها. حمى ، عدم الشهوة ، لون الجلد الأصفر : هذه هي المعطيات التي تقدمها الفرضية. مرض زهري : هذا هو الحكم الذي يستخلص منها العالم بالتشخيص. ضربات يوجهها ابن الى أبيه : هذه هي فرضية « بند » من « الشريعة » ، قطع اليد الجانية : هذا هو القرار الذي يستخلصه منها الحاكم ، وهذا هو المحتوى القضائي لمعطيات الفرضية. وندرك الآن بصورة فضلى كيف ان « الشريعة » يجب أن تعدّ أيضاً « بحثاً علمياً » حسب مفهوم بلاد الرافدين. وحينما كتبها حمورابي ، نظّمها وأولى « الأحكام العادلة » التي تشكّل مادتها ، والتي نطق بها وأيّدها أو ألهمها ، الهيئة المنطقية الضرورية للفكرة « العلمية » بحد ذاتها ، حسب عقلانيته الخاصة.

لنحلّل الآن عن كثب كلاً من مكوِنات هذا التصميم : (أو جملة الشرط) والنتيجة (أي جواب الشرط) .

إن جملة الشرط لا تحتوي على ميزات فردية بحد ذاتها . ولا يروى فيها حدث تافه : رجل ، بالاسم الفلاني ، والعمر الفلاني ، والمظهر الفلاني ، ومن الطبقة الاجتماعية الفلانية والمهنة الفلانية ، وهو يجتاز في اليوم الفلاني والساعة الفلانية في الشارع الفلاني من المدينة الفلانية ومن العلو الفلاني ، يسقط بغتة نحو الامام ، بالطريقة الفلانية ، ويظل هناك مشلولاً وتظلُّ عيناه جاحظتين . فان حادثاً مثل هذا أو تكرار لمشاهد مماثلة ، هو من البديهي في الأصل من معطيات الفرضية . إلا ان الأطباء الذين لاحظوها ، عرفوا ان يعزلوا عنها ويستخلصوا منها المعطيات الوحيدة النموذجية والأساسية لوجهة النظر الطبية ، حاذفين كل ما هو فردي وطارىء ودون معنى على الصعيد الطبي : انهم عرفوا أن يغيروا مشاهد الشارع هذه الى علامات .

لقد أُنجز العمل نفسه في « الشريعة » . فانطلاقاً من مجموعة اعمال محكمته ومن القضايا التي قُدّمت فيها ، كما يقول لنا حمورابي بما يعادل هذا المعنى ، وفي سبيل إدخالها ضمن « شريعته » ، حذف منها جميع الصفات الفردية والطارئة والتي لا معنى لها من الناحية القضائية . لنذكّر بمثل واحد : هذا الشخص الذي يدعوه في الرسالة التي سردناه سابقاً « السيد سين ــ انا ــ دمرو ــ ليباليس ، ابن السيد مانينوم ، الذي كان العدو قد أسره » ، أصبح في البند المقابل في « الشريعة » : جندياً أُسر خلال حملة الملك . لان ما يهم ههنا هو أحد الرعايا الذي دخل في حمى الملك ، ولكونه في خدمة الملك ومن جراء هذه الخدمة ، تعرّض الى فقدان حريته . كذا الشأن في كل موضع آخر . فلا أثر في « الشريعة » كلها لأي تفصيل ما لم يكن حاسماً ، حسب طريقته ، للحكم الذي يجب أن يصدر . كما انه لا أثر في « البحث » كله لعنصر ليس مميزاً على الصعيد الطبي وليس ذا نتيجة للتشخيص والتكهن اللذين يجب استخلاصهما منه .

نستطيع من الآن أن نقول ، استناداً الى النصوص ، ان سكان بلاد الرافدين القدامى قد عرفوا أن يكتسبوا هذه النظرة الانتقائية التي تميّز « العالم » عن مجرد مشاهد أمام الحدث ذاته ، وهذه طريقة التجريد التي تقتضيها تلك النظرة ، مزيلة من معطى واقعي كل ما لا يهم بصورة خاصة اهتماماً فكرياً معيناً. انهم كانوا قد استخلصوا واقعياً هذا الامتياز الأساسي « للعلم » وهو انه لا يتناول الفردي والطارىء ، بل الشامل والضروري .

والنتيجة المستخلصة في « جواب الشرط » هي بالطبع شاملة وغير متعلقة بزمان مثل المعطيات التي عليها ترتكز في « جملة الشرط » : مرض زهري و « صرع » في « البحث » الطبي ، وقطع اليد وغرامة أو سجن في « الشريعة » : هذه أيضاً ألفاظ قد جرّدت تماماً من طابعها الشخصي .

ولكن الى أي شيء كانوا يستندون لاستخلاص هذه « النتيجة » من عناصر الجملة الشرطية ؟ وماذا كان يخوّلهم أن يقرروا انه إذا كان ثمة سقطة مفاجئة خلال السير تؤدي الى شلل والى جحوظ العينين ، كان يجب أن تشرح بنوبة « صرع » ؟ من البديهي ان مؤلفي « البحث » يلزمون الصمت في هذا الشأن. ومثل هذا الحكم في نهاية التحليل يستمد قيمته من التجربة ، أي من الملاحظة المتكررة ، وبعد ان تتم مناقشتها بفكر نقدي. فإذ كانوا قد لاحظوا ، منذ عهد بعيد وبانتباه كبير ، ان بوسعهم التأكد من الارتباط بين الأمرين ، ومن ان سقطة كبيرة الى الأمام خلال السير ، يرافقها جحوظ العينين وشلل الأعضاء ، كانت تتواصل بانتظام في نوبة « صرع » ، فقد تعلموا ان يستخلصوا من تلك العلامات التشخيص الضروري : يتعلق الأمر « بالصرع ». هنا أيضاً نجد ذاتنا إزاء الضرورة عينها التي لا تنفصل عن الفكرة « العلمية » والتي كان البابليون القدامى قد أدركوها : ظاهرتان تتتابعان دوماً تكون إحداهما مرتبطة بالأخرى حتماً. انه معنى السببية كله. أقول « معنى » ، لأن هؤلاء الناس ، كما سنتكلم عن ذلك ، لا يعبّرون عنها أبداً تعبيراً صريحاً.

غني عن القول ان في « الشريعة » ليست تلك الصورة الموضوعية هي التي تربط الفرضية بالنتيجة : فان قطع اليد لا يتبع على الفور الضربات التي يوجهها الابن الى أبيه ، وكأنه واجب طبيعي وجوهري . فان ما يربط الحدث الأول بالثاني هو اما العادة ، أي الضغط الاجتماعي التقليدي ، أو الارادة الصريحة للسلطة . وسنتحدث في موضع لاحق عن هذا المصدر المزدوج للواجب في حقل « الشريعة » . ولكن ان تكون الفرضية وخاتمتها مختلفتين في العدالة وفي مواضيع أخرى ، في الطب مثلاً ، فهذا أمر لا يغير شيئاً من الواقع العام وحده من وجهة نظر العلوم . وبالضرورة نحن مضطرون الى ان نلاحظ ان سكان بلاد الرافدين القدامى كانوا وبشكل طبيعي يعتبرون قيمة مهمة جداً للوعي وللشعور ، في « الشريعة » كما في « البحث » الطبي والبحوث الأخرى .

النظــام : إن الميزة التي تحدد « البحوث العلمية » هي المعطيات التي جمعت فيها ، وهي غالباً ما تكون بأعداد هائلة ، ولم تُكدَّس وتُجمع عن طريق الصدفة مثل التفاصيل الخاصة بقصص الحياة الاعتيادية أو مشهد من الأحداث اليومية ، بل ترد فيها منظمة ومتتابعة بحسب ترتيب محدد وتنسيق معيّن وأسلوب حقيقي . ففي « البحث » الطبي الذي نتخذه نموذجاً ههنا ، تأتي هذه المعطيات مجموعة حول مختلف أجزاء الجسم التي تزوّد بعناصر « الفرضيات » : الجمجمة ، المقتلان ، الجبهة ، العين ومختلف أجزائها : بياض العين ، البؤبؤ ، العضلات ، الجفون . . . ، ثم الأنف ، وهكذا دواليك ، حسب موقعها الطبيعي ، من فوق الى أسفل ، أي من الرأس الى الرجلين . اننا قد نجد هذا التنظيم سطحياً ، ولكنه على الأقل يحاول أن يساير الطبيعة وبالتالي أن يكون موضوعياً وليس اعتباطياً .

وهذا ما يلائم أيضاً دون شك التنظيم الموجود في « شريعتنا » للفصول الرئيسة التي أشرنا إليها سابقاً . بالتأكيد ، نحن لا نفهم دوافع التصميم الذي أشرف على ترتيبها . لكن هذا الأمر يعود الى جهلنا لذهنية ذلك العصر وللنظرة التي كانوا فيها يربطون الأشياء ببعضها ، وليس الى هوى الجامع الذي يكون قد نثرها جزافاً .

والبرهان على ذلك هو ان سبب تلاصقها ما زال بيّناً لنا في مواضع مختلفة. فمثلاً إذا كان « فصل » الضربات والجروح يأتي حالاً بعد « فصل » العائلة ،فذلك بالضبط لأن المعضلة المطروحة في هذا الفصل الأخير ، أي معضلة الابن الذي يتمرد على أبيه ويرفع يده عليه ، يقودنا تلقائياً الى الحديث عن الضربات. وإذا كان عنوان المهن الحرّة يتبع رأساً فصل الضربات والجروح ، فذلك لأن فصل المهن الحرة يبتدىء بالطبيب الذي يأتي في موضعه حينما يتطلب الأمر العناية بالجروح والندوب. ان الرؤية الاجمالية التي توحيها مثل هذه الملاحظات ــ وتؤيد ذلك معرفة فضلى للوثائق المسمارية ــ هي ان أولئك الناس كانوا يفضّلون تنظيماً نوعاً ما تخطيطياً فيه كل نقطة تثير النقطة التالية ، في حين اننا نميل بالأحرى الى تنظيم متسلسل يدور حول موضوع رئيسي وأساسي . . .

إننا نجد التنظيم ذاته في حيثيات « الفصول » حينما يتعلق الأمر بترتيب شتى الاجراءات الخاصة بالبند نفسه. وههنا يظهر بجلاء أسلوب ثابت له نتيجته الدائمة ، على ما يبدو ، وهو « التنويع ». ويتوقف هذا الأسلوب ، بالنظر الى موضوع يراد تشريحه بنظام ، أو بعبارة أخرى يراد اكتساب معرفة شاملة عنه ــ أي معرفة موضوعية و « علمية » ــ على تنويع مظاهره بعدد مماثل من الفرضيات التي تقتضي نتائج مختلفة ، مثلما ندير بين أصابعنا ألعوبه نريد أن نتفحصها من جميع نواحيها. وكنموذج من هذه الحالات ، نورد مطلع الجمل الشرطية المستمدة من ملاحظة أنف المريض ، في « البحث الطبي » :

إذا جرى من أنف المريض دم . . .

إذا سال من أنفه خِلط . . .

إذا كان رأس أنفه رطباً . . .

إذا كان رأس أنفه بارداً وحاراً بالتتالي . . .

إذا كان رأس أنفه أصفر . . .

إذا كان رأس أنفه مؤشّراً بالتهاب أحمر . . .

إذا كان رأس أنفه مؤشّراً بالتهاب أبيض. . .

إذا كان رأس أنفه مؤشّراً بالتهاب أحمر وأبيض. . .

إذا كان رأس أنفه مؤشّراً بالتهاب أسود. . .

وهكذا دواليك. . . فلقد جمعوا وصنّفوا أكبر عدد ممكن من ملاحظات حالات مختلفة للموضوع عينه ، وأُختيرت ههنا بالطبع بالنظر الى أهميتها الطبية ، وتتبع كلاً منها نتيجتُها على الصعيد العلمي المتوخّى ، وهنا بالنظر الى صعيد التشخيص والعلاج الذي يعطى إزاء هذه المعطيات الفرضية. ان هذه الحالات المتنوعة ــ وكلها ذات معنى طبياً ــ مأخوذة من طبيعة وخواص الموضوع بـاعتبار مظهره القطعي ، أي ههنا في الطب ، البرد والحر ، الجفاف والرطوبة ، ومختلف الألوان الممكنة الخاصة بالأنف ، الخ. . . ولكي نعرف بعمق كل ما يمكن للملحق الخاص بالأنف أن يعطيه من التشخيصات والعلاجات الطبية ، يكفي أن نعدّد جميع هذه المظاهر وان نجمع كل الملاحظات التي أبديت انطلاقاً من كل مظهر. وبما ان هذه الخواص توجد في أجزاء أخرى من الجسم ، فاننا سنقع بشأنها على الفرضيات نفسها ، وقد أُضيفت إليها أخرى ، تتكرر هي أيضاً مثلها ، حسب مظهر وموقع الأعضاء المعنية : مثلاً وقوع أجزاء الجسم المزدوجة عن اليمين أو عن اليسار. . .

يبدو ان مؤلفي « البحوث » ، من خلال هذه الثوابت ، قد حسبوا لأنفسهم مصطلحات وتصاميم لجميع الحالات الممكنة ، حسب وجهة النظر « العلمية » لفحصهم. وهم يعيدون استخدامها وتعدادها دائماً بالترتيب وحسب الحاجة. فحينما نقرأ « البحث » الطبي ، نجد في كل موضع تقريباً الـجُمل الشرطية التي تتناول مختلف الألوان للجزء من الجسم الذي هو تحت الفحص : أبيض ، أصفر ، أحمر ، أسود (ودوماً حسب هذا الترتيب) ، وأحياناً نجد مزيجاً من الألوان أو فوارق دقيقة مرتبة حسب التسلسل ذاته ، في الجبهة ، والوجه ، واليدين ،

والثديين ، الخ . . . وهذا ما يجعل رغبة الاحاطة بالموضوع من كل جوانبه واضحة ، دون نسيان شيء ذي مغزى ، بل حتى التكهّن بما هو ممكن بشأنه . وهذا معطى رئيس ، حسب اعتقادي .

فإذا كان هذا الاختبار يجري عامة على ظواهر اعتيادية في الميدان الطبي ، فان بعض الجُمل الشرطية توجز ملاحظات تبدو أكثر مفاجأة بكثير . هي ذي واحدة منها : « إذا كان المريض منهمكاً جداً بما سيحدث بعد موته ، ويطالب بحصته من طعامه الجنائزي الخاص (الذي ما كان يُنظَّم عادة إلا بعد موته) ، ويتناوله ، فانه سيموت . » وأقل ما يمكننا قوله عن هذا الاحتمال هو انه لم يكن يجري غالباً . وإذا دوّنه مؤلف « البحث » فذلك لأنه لم يشأ أن يبقى شيء في الخفاء ، بل أراد أن **يعرّف** كل شيء عن الموضوع الذي يحلله ، على قدر الامكان ، فكان الأمر يتوقف عنده على أن يدخل ضمن مصنّفه ليس الواقعي الاعتيادي والملحوظ بصورة عامة حسب ، بل كذلك الاستثنائي والشاذ ، وفي نهاية الأمر : الممكن .

وإذا أولي هذه الظاهرة أهمية كبيرة ، فذلك لأنها ، حسب اعتقادي ، تبرهن عن ان سكان بلاد الرافدين القدامى لم يتوصلوا الى نوع من التجريد « العلمي » حسب ، والى الشعور بأنه ليس ثمة « علم » إلا للضروري ، بل كذلك الى ان المعرفة « العلمية » هي بحد ذاتها شاملة وأوسع بكثير من مجرد ملاحظة ومجرد مشاهدة جامدة لما يجري تحت أنظارنا . لهذا السبب وجب على عمل « علمي » أن يتدبر كل شيء بشأن موضوعه . وهناك حالات فيها أدى هذا المبدأ بمؤلفي « البحوث » الى طرح فرضيات تبدو لنا خيالية تماماً وغير قابلة التصديق . أما هم فكانوا يعتقدون بوجوب مجابهتها وضرورة إدخالها في مؤلفهم لكي يتناولوا موضوعهم بعمق ويتكهنوا بكل شيء ، وهم على وعي بكونهم يقومون ليس بدور مذكّر يروي ما قد رآه حسب ، بل بدور العالم الذي يجب أن يحسب حساباً حتى لما قد يطرأ

عرضاً. وربما لجهلي المادة الطبية ، لم أؤشر الى مثل تلك الحالات في « البحث ». ولكني اعرف منها في مواضع أخرى. مثلاً في بحث العرافة (أي العرافة التي تجري بتقديم المولودين الجدد الذين ولدوا قبل الأوان أو السقط. ولا ننسى ان العرافة كانت تعدّ علماً في بلاد الرافدين) تؤخذ بعين الاعتبار ليس ولادات توأمين وثلاثة وأربعة توائم ، الخ. . . ، بل ثمانية وتسعة توائم في مخاض واحد. ان هذا النوع من التقدير الاستقرائي الشاذ في نظرنا ، تمليه القناعة بان نموذج المعرفة المدوّنة في « البحوث » يجب ألا يكتفي بما يعاين في الواقع ، بل عليه أن يذهب ، في سبيل التكهن بكل شيء ، الى ما قد يعايَن يوماً ما. فنرى دوماً الاهتمام ذاته بالشامل.

وهذا ما نجده في « الشريعة ». واني لا أشدّد على تنظيم « البنود » داخل « فصل » واحد. فان أسلوبها الأساسي هو تغيير معطيات الفرضية قدر المستطاع ، باعتبار متلاحق لجميع الحالات الممكنة والمهمة قضائياً للنوعية نفسها. وحينما تقدم بعض هذه الحالات ظروفاً بسيطة ومتكررة ، فلعلنا نجد فيها مخططاً مماثلاً للتغييرات يُطبَّق كما هو على موضوعات كثيرة مختلفة مادياً. هذه هي الحال مثلاً فيما يخص « الطبقات الاجتماعية » (وكانت ثلاثاً رئيسة : النبلاء والمواطنون الاعتياديون والعبيد) التي نجدها على السواء في فصل « الضربات والجروح » وفي فصل « أجور العمليات الجراحية » :

إذا فقأ رجل عين رجل نبيل. . .

إذا فقأ رجل عين مواطن اعتيادي. . .

إذا فقأ رجل عين عبد. . . (١٩٦ ــ ١٩٩).

إذا أجرى طبيب عملية بنجاح لعين رجل نبيل. . .

إذا أجرى طبيب عملية بنجاح لعين مواطن اعتيادي. . .

إذا أجرى طبيب عملية بنجاح لعين عبد. . . (٢١٥ ــ ٢١٧).

وبالنتيجة تختلف الأجور من طبقة الى أخرى : ١٠ شيقلات (نحو ٨٠ غم) لشفاء النبيل ، ٥ شيقلات لشفاء المواطن الاعتيادي ، وشيقلان لشفاء العبد.

في حين انه إذا فقئت عين نبيل ، تفقأ عين عوضها ، وإذا فقئت عين مواطن اعتيادي ، يدفع منا واحداً تعويضاً عنها ، (أي نحو ٥٠٠ غم ، وهو مبلغ ضخم) ، وإذا فقئت عين عبد ، يدفع عوضها نصف قيمة العبد. وهناك تكرارات مماثلة في أمكنة أخرى : الأب ، الابن ، العبد ، مثلاً. ولقد ضمّ الجامع العديد منها أحياناً في مقطع واحد عينه :

« إذا اشترى رجل أو استلم كوديعة ، دون شهود ولا عقد ، من يد رجل آخر ، حراً كان أو عبداً ، فضة أو ذهباً أو عبداً أو أَمة أو ثوراً أو شاة أو حماراً أو أي شيء آخر ، فان هذا الرجل سارق ، و (بهذه الصفة) يجب أن يُعدَم » (بند ٧).

وقد يحدث أخيراً ان الرغبة في النظر في كل شيء : الاعتيادي والاستثنائي والممكن المحض ، تؤدي أيضاً ، في « الشريعة » كما في « البحوث »،الى فرضيات غير معقولة ، أو على الأقل غريبة جداً. وقد حكم المؤلف انها جديرة بالذكر ، لأنه كان يريد أن يستدرك كل شيء ويلمّ بموضوعه من جميع الجوانب. أقرّ بان الحالة ههنا نادرة جداً. ولكني بكل تحفّظ أود أن أستعرض تعرفة استئجار الحيوانات لدرس الحنطة في البيدر. ان « الشريعة » تعطي أولاً « أجرة » ثور ثم حمار ــ وكلاهما مخصصان عادة لهذا العمل ــ ثم. . . أجرة « التيس » (البند ٢٦٨ ــ ٢٧٠). ولكننا لا نتصور جيداً أن يكونوا قد استخدموا بكثرة لهذا العمل مثل هذا الحيوان الحرون وصعب الانقياد وقليل الوزن وعديم الفاعلية. فلابد ان الأمر كان يتعلق هنا بتوسيع المنظور وإعطاء فكرة عن الظروف الممكنة لاستخدام استثنائي لحيوانات مرتجلة.

هدف « البحوث واستعمالها : هذه هي النقطة الأخيرة التي تجدر ملاحظتها ، بما ان هذه الأعمال « العلمية » ، خلافاً لما لدينا ، تبدو انها أُلفت جميعها لهدف واحد وهو عملي أساساً وتعليمي. فلم يكن الأمر يتوقف قط عند المؤلفين

على الاعتماد على العلم لذاته وعلى إصدار أحكام نظرية ، بل على وضعها في متناول المتمرسين وفي خدمتهم . فان « البحث » الطبي مثلاً ، قبل اللائحة الطويلة للعلامات والتشخيصات والعلاجات ، لا يحتوي سوى على عنوان واحد تمهيدي يعطي معنى المصنّف كله : « حينما يذهب المتمرس[٢] عند المريض » ، أو بعبارة أخرى : « حينما يستدعى المتمرس للاستشارة ــ (هذه هي لائحة العلامات التي عليه أن يبحثها ويلاحظها لكي يستخلص منها معرفة عن نوعية الألم الذي يعاني منه المريض وعن تطوره المتوقع . . .) . ولدى عودتنا الى « الشريعة » ، يكفينا أن نذكّر بأن حمورابي قد أعلن في مقدمتها وفي خاتمتها انه يهدف من كتابتها الى تعليم ممارسة العدالة . . .

وهنا تظهر ميزة جديدة « للعلم » في بلاد الرافدين . . أما نحن ، فهمّنا الأول ، في ميدان علمي محدّد ، سواء أردنا دراسته في ذاته أو تعليمه ، هو ان نستخلص ونثبت « المبادىء والشرائع » التي تهيمن عليه ، من خلال المعطيات الواقعية . إلا اننا لم نلق أبداً في أي من « البحوث » العديدة ، ولا في أي موضع آخر من هذا الأدب المسماري الواسع ، بياناً لمثل هذا « المبدأ » و « الشريعة » بحد ذاتهما وفي تجريدهما وشمولهما الصريحين . فكل ما نراه فيها لا يتجاوز تعداداً لتكرارات حالات لا تنتهي ، أي فرضيات يتبع كلاً منها حكم دقيق يجب إصداره فيها . ولا ترقى أية منها أبداً الى مطلق مبادئنا وشرائعنا التي فيها جميع الحالات المعنية تكون مشمولة في مجرد بيان يتناولها بما فيها من الطابع المشترك والمتوافق .

لقد قيل غالباً ان هذا النقص في بلاد الرافدين لم يكن سوى ظاهري ، إذ ان « البحوث » لم تكن في الحقيقة سوى كتب التعليم ، وكان على الأستاذ الذي

---

(٢) حرفياً : المعزّم . وإذا لا يبرز الطبيب ههنا ، ذلك لأن « البحث » الطبي في الواقع ، بعد تاريخ طويل لا نعرف أحداثه ، قد رُبط عمداً بالنوع الآخر من الشفاء ، وهو أيضاً تقليدي في البلاد ، ولم تكن نظرته ووسائله من الصعيد الطبيعي (الطب) ، بل من صعيد ما وراء الطبيعة (التعزيم) .

يشرحها أن ينقل شفهيا ما لم يكن مكتوباً في تلك الجداول ، أي الشرائع الحقيقية « للعلم » المذكور. انه لمن الخطر دوماً في التاريخ أن يندفع المرء وراء مثل هذه الفرضيات التي لا يثبتها شيء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، والتي سرعان ما يؤدي استعمالها الى الافراط واللا معقول. وإذا كان سكان بلاد الرافدين القدامى يعرفون هذه المقترحات وينقلونها من فم الى أذن ، فلماذا امتنعوا بإصرار عن وضعها موضع الكتابة ؟ ومن الأرجح بكثير انهم لم يكن لديهم أية فكرة عنها ولا هم يعرفونها ، في الأقل بهذه المعرفة الواضحة والمباشرة التي يسهل التعبير عنها دوماً. وهناك برهان غير مباشر ، ولكنه ثابت وهو انه ليس في الأكدية ولا في السومرية كلمة واحدة لتأدية ما نعنيه « بالمبدأ » و« الشريعة » ، علمياً كان أو قضائياً : فالبابليون القدماء لم يكن لديهم أي مفهوم واضح عن هذه التعابير المصفّاة.

انهم كانوا في الحقيقة يتعلمون ويعمّقون « العلوم » ، كما تعلمنا جميعاً في صغرنا القواعد والحساب ، فأدخلنا في ذاكرتنا أمثلة من الأفعال المتصرفة ومن الكلمات المعربة ومن الأعداد المضروبة أو المقسومة. فمن خلال تلك التصاريف وتلك الأرقام المتزايدة أو المتناقصة ، ومن خلال تكرارات حالات واقعية ومتنوعة تمّ اختيارها كأمثلة ، وبواسطة اللجوء الغريزي الى المماثلة، قد استوعبنا جوهر القواعد وعلم الأعداد التي ما كنا فهمنا شيئاً منها لو لم يعلّمونا شرائعها ومبادئها.

وليست « البحوث » المسمارية سوى أنواع من نماذج أو جداول. وبتكرار وتنوّع حالات خاصة ونماذج يجب النظر إليها بفكر قياسي ، كان المرء يستوعب جوهر العلم الديني ، ويعتاد على الحكم العلمي ، ويكتسب معنى الاستدلال الصحيح ، مع الطاقة على توسيع هذه الأحكام وهذه الاستدلالات الى جميع الموضوعات المادية للعلم المذكور ، بمقدار حضورها الممكن. ان سكان بلاد الرافدين السابقين لم يجتازوا أبداً هذه الدرجة التي لا يجتازها أيضاً كثير من الناس في أيامنا ، بل قد لا يصلها العديد منهم. فالذين قادونا الى أبعد ، نحو المعنى المجرد الشامل والتعبير المطلق اللذين يتيحان لنا الرؤية الواضحة والمنطوق المتميّز للمبادىء

والشرائع في كل تجريدها ، إنما هم الاغريق الذين اليهم يعود هذا الفضل. إلا ان هذا المجد يجب ألا يحجب مجد أسلافهم القدماء سكان بلاد الرافدين الذين انطلاقاً من لا شيء أو من أشياء طفيفه ، استطاعوا أن يقطعوا وحدهم طريقاً طويلاً نحو اكتساب العلم ، بالمعنى النهائي لهذه الكلمة. فقد اعترفوا بأهمية الملاحظة وزادوا منها وانتقدوها ، وبأهمية تنظيم الأشياء تنظيماً طبيعياً وموضوعياً. وقد استخلصوا من ذلك هذه النظرة « العملية » التي تعرف ان تزيل عن موضوع كل ما هو مفرد وطارىء لكي لا تحتفظ إلا بالنموذجي وما له دلالة. وفي التتابع المادي للأحداث المتكررة ، كانوا قد ميّزوا السببية التي تربط بعضها ببعض والمماثلة التي تهيمن على السلاسل المتوازية. وكان هذا الشعور المزدوج بالمماثلة والسببية قد جعلهم يخطون خطوة جبارة الى الشامل العلمي الذي يتعدى الواقع الملحوظ ويمتدّ الى التكهن بالممكن والى استدلاله.

وهكذا إذا ما أُعيدت « الشريعة » الى مفهومها الصحيح في منظورها الأصلي كعمل علمي ، كما نرى ذلك ونفهمه من الآن ، يكون لها بعض الحظ لكي تنجو أكثرمن المفارقات التاريخية التي بهروها بها منذ اكتشافها.

انها « عمل علمي مكرّس لممارسة العدالة ». وعلينا الآن أن نتناولها من هذه الزاوية.

« الشريعة » ومعنى العدالة في بلاد الرافدين

إن لهذا الموضوع أهميته ، ومع ذلك فاني لن أتوقف عنده طويلاً ، لأنه ، قبل كل شيء ، مجال إن لم نقل قد تمّ بحثه فهو على الأقل سهل المنال ، ثم ان ما شرحناه حتى الآن من شأنه أن يسلّط أضواء ساطعة عليه.

إن العلاقة الأولى القمينة بإقناعنا بان سكان بلاد الرافدين القدامى لم يكونوا يفهمون العدالة بالضبط مثلنا هي انهم ، في الميدان القضائي كما في الميدان العلمي ، « لم يعرفوا أية شرائع ». فلا وجود لهذه الكلمة في لغتهم ، كما أشرنا

الى ذلـك سابقـاً. كما ان الأمـر لا يتواجـد أيضاً في كتـاباتهم ، إذ علينـا أن نقبل بان « شرائعهم » ليست شرائع ، وان ما تدوّنـه ليس بشرائـع بل قـرارات تخص العدالة. ونجد نحن في هـذا الاعلان مـا يثير بعض القلق. والـواقع اني أنـا ذاتي تعرضت الى الارتباك حينما وجدتني ، بعد ان قرأت سابقاً وهضمت المقال الأساسي للعالم ب. لندسبرجر ، مضطراً الى قبول هذا الحل السلبي ، دون أن أرى بعد بماذا يمكنني موازنته. وكـما تقول معـاجمنا ، ان العـدالة في نـظرنا هي « مـا هو مـطابق للحق » ، والحق « ما هو مطابق للشريعة ». فإذا حُذفت الشريعة ، ألا يتبخر كل ما سوى ذلك ؟

كلا بالطبع. فإذا كانت « الشريعة » ذاتها تجمع أحكام العدالة ، فهي تثبت بذلك وجود عدالة. إلا ان أولئك الناس لم يكن لهم عنها الرؤية نفسها التي لدينا ، كما لم يكن لهم عن « العلم » الفكرة ذاتها مثلنا.

لقـد كررنا ان كل « بنـد » من « الشريعـة » ، ما إن نجـرّده من الصيغة التي أُعطيت له ليندمج في « كتاب للعلم القضائي » ، حتى يوجز حكماً. والحكم هو فعل القاضي الذي ، بقوة حق شامل ، يقرر في الواقع كيف يجب أن يُـحَـلّ خلاف خـاص ثار في نـظام الحياة العـامة. فكيف كـان يتمثل إذن ، في فكـرة البابليـين القدامى ، هذا الحق الشامل الذي هو أساس الحياة الاجتماعية.

كان الأمر يجري قبل كل شيء ، كما قلنا سابقاً ، على شكل تدخلات السلطة الملكية ، أي بأفعال يصدرها العاهل لكي ينظّم هذا المظهر أو ذاك من الحياة : هذه هي قرارات الملك « صميدات شَـرّيم ». ونعرف عدداً من هذه القرارات ، بصورة غير مباشرة ، بنصوص الممارسة التي تشير إليها. فهناك مثلاً عقود تشغيل الأجراء لبعض أعمال موسمية مهمة ، مثل الحصاد ، تتضمن ذكر سلفة تقدّم لهؤلاء العمَـلَة الذين كانوا يُستأجرون قبل أشهر عديدة. وكان العقد يتضمن هذا الشرط : « إذا خالفوا التزامهم ، فتكون العودة الى قرارات الملك ». ولدينا من الأسباب ما يحملنا

على الاعتقاد بأن الشأن كان يتعلق بأوامر ملكية تفرض على المخالفين عقاباً صارماً أو غرامة تعويضية.

وقد بقي لنا أيضاً نص بعض « قرارات » ما يمكننا عدّه مثل « قرارات ملكية ». هوذا أثنان منها وردا في مرسوم أصدره الخلف الرابع لحمورابي، وهو « امي ــ صادوقا » ملك بابل (١٦٤٦ ــ ١٦٢٦) :

- « إن تجار المفرد والجملة الذين (يكونون قد استعملوا لتثبيت « أوراقهم ») ختماً مزوّراً، سيعاقبون بالموت ».
- « إن ممثلي الملك أو الحكّام المحليين الذين يكونون قد دفعوا عنوة حبوباً أو فضة أو صوفاً الى أسرة أحد الأعضاء المخصصين بالملك، لكي يدفعوها الى القيام لصالحهم بالحصاد أو بعمل آخر مماثل، سيعاقبون بالموت، في حين ان الأسرة المظلومة سيمكنها الاحتفاظ في سرها بكل ما يكونون قد سلّموه إليها » (مرسوم امي صادوقا، عدد ١٨، و٢٢).

ولعل هذا أو ذاك من القرارات الملكية قد دُمج أخيراً بشكل أو آخر في « الشريعة ». أو لعل « الشريعة » ذاتها، لكونها تعبّر بطريقتها عن إرادة العاهل وسلطته، قد عدّت مثل مجموعة من القرارات. فهناك نسخة من « الشريعة » التي عنونت« صيمدات شرّيم » ترقى الى نهاية العصر البابلي القديم، أي الى قرن أو أكثر بقليل بعد عهد حمورابي. فحينما كانت « ديناتو » (الأحكام) مؤيّدة بالسلطة الملكية، كان بوسعها، أقله مع شيء من البعد، أن تُعدّ كأنواع من صميداتو ـ قرارات.

وكانت هذه الأخيرة أفعال السلطة التي تنظم مظاهر خاصة من حياة المجتمع التي لم تكن حتى ذلك الحين قد شكلت معضلة (يمكننا أن نفترض ان الحكم الصارم الذي أصدره امي ــ صادوقا على استخدام التزوير في الوثائق التجارية أو على سوء استخدام السلطة بحق الأشخاص العائدين الى الملك، وبالنتيجة بحق الملك بشخصه، سيكون سببه الإكثار المفاجىء من مثل هذه المخالفات في ذلك

العصر) ، أو انها كانت قد نُظِّمت بشكل آخر : فكان الدور الوحيد لقرارات الملك هو الاستحداث أو الاصلاح.

إلا أن طابعها الخاص ، طابع الاستحداث والاصلاح ، لم يكن يوليها سوى مكانة ثانوية في تنظيم الحياة الاجتماعية. وحتى إذا جمعنا كل القرارات التي اتخذها أسلاف الملك الحاكم (فرضاً انها لم تفقد قيمتها بموت صاحبها) الى تلك التي أصدرها هو ذاته ، لما توصلنا بالتأكيد الى ما يعادل تشريعاً كاملاً.

فماذا ترى كان يقوم مقام هذا التشريع الضروري لكل حياة اجتماعية ؟ كانت هناك « شرائع » دون شك. ولكنها كانت غير مصوغة ، مثلما كانت مبادىء العلوم تبقى غير مصوغة : كان القانون في بلاد الرافدين « قانوناً غير مكتوب ». وغير مكتوب لا يعني غير موجود أو غير معروف ، بل يعني ضمنياً ، إذ كان يتمثل للأفراد دوماً بشكل عادات ـ إيجابية أو مانعة ـ منقولة مع التربية ، وحتى بشكل حلول تقليدية لمعضلات خاصة. وكان أولئك الناس يتآلفون مع القانون بتلقّيهم تلك المواقف منذ نعومة أظفارهم ، وبحكم حضورهم في مجتمع كان مشبعاً بها وكأنه بغير وعي منه ، وبتعرفهم الى هذه الحلول الواقعية خلال ظروف الحياة. ولم تكن مبادىء هذا القانون مستخلصة أو مصوغة بعبارات صريحة ، ولكنها كانت وكأنها مندمجة بهذه الكتلة الغامضة من التقليد الذي كانت الأجيال تتناقله تلقائياً بوساطة ثقافة معينة ، مثل اللغة ومنظور العالم والشعور بالأشياء والأساليب الناجعة للانتاج والتطوير. . . وليست هذه حالة استثنائية وشاذة. فبغضّ النظر عن الشعوب العديدة التي لم تعرف الكتابة ، منْ منا ، دون أن يكون قد ألقى نظرة في حياته على مجموعة من القوانين ، إنما عاش ورأى الآخرين يعيشون بمقتضى هذا القانون ، لم يشعر بشعور لا يخطأ ، وإن كان ما يزال غير عقلي وكأنه غريزي ، بما يسمح به الحق وبما يمنعه في شؤون الحياة الاعتيادية كلها تقريباً ؟ ومنْ ذا الذي ليس قادراً ، بوساطة هذا الضمير القانوني المكوّن هكذا ، على أن يحلّ وحده وبصورة صحيحة

العديد من معضلات جديدة يصادفها في هذا المضمار ؟ وهذا كان شأن رعايا حمورابي القدماء من الأسلاف والأعقاب .

والبرهان على ان هذه الحالة لم تكن همجية أو بربرية بشيء ، هو انها لم تمنعهم من ان يتقاسموا فكرة سامية بشأن الالتزام الاجتماعي والعدالة .

وحينما لا تكون الشريعة قبل كل شيء بياناً أي « حرفاً » ، بل ميلاً أي « روحاً » ، وحينما لا يكون المهم صياغة ضغط اجتماعي ، بل هذا النوع من الاندفاع الذي يوليها قوتها الملزمة ، يتضاءل خطر الوقوع في الخطل المؤسف الذي هو الاهتمام الغالب بامتثال حرفية القانون ، وفي هذه الروح القانونية المتصلبة والقاسية التي لم تنجُ منها حضارات كبيرة وديانات عظيمة . ولكني لم أجد لها أثراً في بلاد الرافدين ، رغم نوع العقلانية التي تكوّن فيها طابعاً مميزاً للعقل ، ورغم الشكلية التي تتسرب الى جزء كبير من الأدب فيها .

كان البابليون يستخدمون خاصة لفظتين يمكننا أن نتسبهما لى العدالة عندنا : « كيتو وميشارو » ، وكان يطيب لهم سردهما معاً : كيتو أو ميشارو ، وحسب هذا الترتيب دوماً ، وكأن اللفظة الثانية تكمل وتغطي الأولى . و « كيتو » بمعناها الجذري (كانو : ثبتَّ ، رسّخ) تذكّر بشيء راسخ ثابت ، وتشير الى ما يستمد رسوخه من مطابقته للقانون (بغض النظر عن كون هذا الأخير مكتوباً أَمْ لا) . وبوسعنا ان نترجم اللفظة على خير ما يكون ، حسب الحالات ، بالنزاهة أو بالعدالة بالمعنى الحصري . اما « ميشارو » ، وهي لفظة مستمدة من « اشيرو » (مشى باستقامة ، في خطه الخاص ، كان في النظام) ، فتحتوي على شيء أكثر ديناميكية . ويمكننا أن نفهمها ، حسب السياقات ، عن حالة ، أي النظام الحسن لكل شيء وُضع في مكانه وحسب خطه ، أي حسب طبيعته ودوره (ولقال أهل البلاد : حسب « مصيره ») ، كما اننا نفهمها كنموذج من نشاط أو سلوك يردّ أو ينسب الى كل كائن أو كل إنسان ما يعود إليه بحكم طبيعته ومكانه في المجتمع ، أي « مصيره » ، وهو ما يعادل الاستقامة . وهناك استخدام خاص لهذه اللفظة يعني اعادة نشاط مجتمع

الى السير أو الى النظام بهذا النوع من توزيع البطاقات الذي كان الملك يجريه عادة في مطلع عهده ، بإعفاء الفئة الكادحة من شعبه من ديونها ، هذه الفئة التي كانت الظروف الحياتية غير المستقرة تجعلها أكثر فأكثر خاضعة للنخبة من الملاكين. « ميشارو » ، الممارسة السميا لاستقامة العاهل ، كانت تؤشر إذ ذاك الى « فعل العفو » والى « قرار تأجيل دفع الديون » .

وانه لشيء ذو مغزى ، حسب ظني ، ألا يستعمل حمورابي في « شريعته » إلا مرة لفظة « كيتو » ، وجاءت هذه المرة أيضاً مقرونة بكلمة « ميشارو » ، إذ قال : « جعلت حاضرة في البلاد (حرفياً : جعلت في فمها) النزاهة والاستقامة » . ويؤشر مرتين أُخريين الى جمع الكلمة « كيناتو » ، وكأنه يريد تفصيل محتواها . ولكنه كل مرة يعلّق بها الاستقامة ، إذ يعلن نفسه « ذاك الذي أعلن (حرفياً : لألأ ، كشف) قوانين العدالة ووضع الشعب في النظام الجيد (موشوشير ، من فعل اشيرو ذاته) ، وإذ يقدّم ذاته بصفة « الملك المستقيم » (شار ميشاريم) الذي إليه نقل الإله شمش (مردوخ) قواعد العَدالة .

إلا ان لفظة « ميشارو » والفعل الذي يتناسب معها « اشيرو » هما اللذان يردان في الأغلب في المقدمة وفي الخاتمة . ولا تبدو الاشارة في أي موضع الى « فعل العفو » الذي لابد ان الملك قام به عند اعتلائه العرش . ففي كل مكان ، تعود هذه الكلمات الى ما يعدّه بوضوح كواجبه الأساسي وكنجاحه الأكبر : الاستقامة . ان مضمون « شريعته » هي الأحكام العادلة (دينات ميشاريم) التي نطق بها خلال حكمه الطويل . فصولجانه (ونقول نحن حكمه) هو مستقيم (« ايشارات ») . وقد خوّله الآلهة بان ينشىء (يلألىء) ميشارو في البلاد : أي النظام والاستقامة معاً . وهو ذاته يفتخر بكونه قد أجاب أفضل من أي شخص آخر الى هذه الرسالة وهذه المهمة الفائقتين الى حد انه أقام لذاته تمثالاً باسم « الملك المستقيم » (شار مياشريم) ، وهو لقب ينسبه الى ذاته مرتين في الأقل في الخاتمة . ومن البديهي

انه يترتب علينا أن نولي اعتباراً « للنوع » الذي كان يضطره ، في « الشريعة » كما في جميع الكتابات الرسمية ، الى عدم إظهار نفسه كإنسان كامل معصوم ولا عيب فيه. ولا يتوقف الأمر هنا على ان نعرف الى أي مدى كان حقاً كذلك ، أو هل كان لشعبه هذه الفكرة عنه. إنما المهم هو تحديد مثله الأعلى السياسي ، إذا جاز القول ، كما تقدمه لنا « شريعته » . فالتحديد يتمحور بجلاء حول إعطاء المكانة الأولى ، ليس للعدالة الصارمة والحرفية ، بل للاستقامة التي تنعشها وتطغى عليها .

وهكذا فان هذا العمل الشهير والعظيم ، الذي أردنا إيجازاً أن نقلّصه نوعاً ما في التحديد البسيط (والعصري) بـ « مجموعة شرائع » ، ينكشف بعيداً جداً عن مقولاتنا ، إذا ما حاولنا أن ننظر إليه ــ ولو بصورة ناقصة بطبيعة الحال ــ بعيون أولئك الذين كتبوه ومارسوه في زمانه. فانه من الكثافة والرسوخ بحيث لا يتسنى لنا أن نعبّر عنه بسهولة ، فنختار من بين معاجمنا مجرد كلمة نضمه فيها .

إن « شريعة » حمورابي هي أساساً عمل فيه يمجّد هذا الملك ذاتَه. ولكنها في الوقت نفسه شرعة سياسية ترتكز أولاً على الوعي بالواجب الملكي الأساسي ، أي بالاستقامة (العدالة) . انها وصية سياسية تكثّف منظوراً كاملاً ومفصّلاً ومنظّماً للممارسة « المستقيمة » للعدالة ، وهي بذلك بحث حقيقي في القضاء. اما أن تكون هذه « الشريعة » قد استُخدمت في بعض بنودها لتنظيم هذا القطاع أو ذاك من السلوك الاجتماعي ، في الأقل في عهد حمورابي ، وربما في عهود خلفائه المباشرين الذين يكونون قد تبنّوها وأيّدوها ، فهذا ممكن في نهاية الأمر ، ولكنه ليس الأساسي ، لأن العمل بحد ذاته ليس مطلقاً نتيجةَ قصد تشريعي . وإذا أعجبت به الأجيال اللاحقة في بلاد الرافدين وعدّته قطعة نموذجية جديرة بأن تُنشَر وتُستَنسخ خلال الأجيال ، فذلك لم يكن بهذه الصفة ، بل لأنهم كانوا يستعيدون فيها ذكرى ملك عظيم عرف أن يعبّر أكثر وأحسن من جميع الملوك الآخرين ، وعلى الأقل أراد أن يطبّق مثلاً أعلى نبيلاً وفي الوقت ذاته مطابقاً للمنظور العام للأشياء ، ومؤاتياً

« لمهنة الملك » ، وذلك بتقييم أعظم فضيلة لأسياد البلاد : الاستقامة ! وإذ كانوا يجدون فيه أيضاً تعاليم أستاذ كبير للقضاء و « للعلم » ولفن الحكم ، أي كيفية تطبيق الاستقامة .

فلماذا نبحث نحن في « الشريعة » عن شيء آخر ؟

القسم الرابع

« الآلهة » : الديانة

الفصل الأول

النظام الديني

إن لهذه البلاد العريقة في القِدم ، التي ترقى أقدم وثائقها المقروءة الى مطلع الألف الثالث ، واستمرَّ تاريخها المتواصل حتى قبيل التاريخ الميلادي ، فرصة مثل تلك المعروفة في مصر الفراعنة ، توضح لنا فيها أقدم ردود فعل الناس إزاء الأشياء والظواهر غير الطبيعية ، وأقدم بناء ديني عندهم يمكن تشخيصه ، وفي الوقت ذاته يمكن تتبعه أطول الوقت. وخلافاً لما هو في مصر ، فان الروابط غير المباشرة وإن كانت نَسَبيّة في حضارة بلاد الرافدين القديمة مع حضارتنا والتي أصبحت اليوم من المسلمات ، وإن كان الناس أبعد من ان يولوها الاعتبار المناسب. فان هذه الديانة تقدم لنا أيضاً أقدم حالة يمكن ملاحظتها فيما يخص تفكيرنا وممارساتنا الدينية ، أي أول مصدر يمكن تمييزه لتديّننا منذ أبعد الأزمنة. فانَ الذي لا ينسى ان المرء يحتاج الى ان يعرف من أين يأتي لكي يعرف ذاته بنوع أفضل ، يرى من المفيد أن يكون له عن ذلك في الأقل فكرة إجمالية ، ولا سيما بالنظر الى حالة وثائقنا ، فان هناك زوايا منها ما تزال مظلمة ، وان العديد من المعضلات المطروحة ما تزال غير محلولة. ومع ذلك فاننا على كفاية من الاطلاع[1] لكي نكتشف فيها ،

(١) إن الفكرة التي طرحها ل **اوبنهايم** (حضارة بين النهرين القديمة ، ص ١٧١ ـ) التي لقيت بعض الترحيب هنا وهناك ، والتي بموجبها يكون من المستحيل اقامة تاريخ من ديانة بلاد الرافدين القديمة ، أو حتى تمييزها في ذاتها بنوع كافٍ ، لم تلقَ النجاح والحمد لله. فان شبهات لا أدريته المصطنعة ، التي **كان** بوسعنا أن نطبقها منطقياً على جميع الميادين الثقافية الأخرى من هذه البلاد وبلدان أخرى كثيرة ، كانت تتناقض بوضوح في الكتاب ذاته وجميع الأعمال الأخرى لهذا المؤلف العالم.

وقد يكون ذلك باندهاشنا ، بناية ليست ضخمة حسب ، بل متناسقة ومنطقية ، ونظاماً حقيقياً يتلاءم تماماً مع النظام الآخر ، أي مع الحضارة المحلية.

ولكي ندرس بمزيد من العمق والاستيعاب موضوعاً واسعاً مثل هذا الذي يبدو معقداً أول وهلة ، أي المفهوم الديني ، أياً كان ، يتحتم علينا قبل كل شيء تحديد طبيعته وحالته.

مفهوم الديانة وما هي ؟

إن أول ما نتأثر به في كل ديانة هو مظهرها « السياسي » ، كما نقول اليوم. فانها تظهر أولاً للملاحظ بمثل مجموعة من تمثيلات وتصرفات جماعية تسيطر على فئة اجتماعية برمتها في علاقاتها مع كون يعدّ موضوعاً فوق عالمنا. لذا يفضّل الناس معالجة القضية من هذه الزاوية. إلا اني لست على يقين من انه الأمر الأفضل الذي يكون له بعض الحظ في أن يفتح أمامنا أبعد منظور وأعمقه. وإن كانت كل ديانة من البديهي حدثاً يخص المجتمع ، وحتى إذا كانت بهذه الصفة تصوغ وتغيّر ردود الفعل عند الأفراد الذين يكوّنون هذا المجتمع ، فان هذا لا يمنع من أن يكون هؤلاء الأفراد وحدهم الدعامة الموضوعية الحقيقية لها ، شأنه شأن كل ما يمكن قوله عن الانسان. لذا فاني أفضّل تجاوز المألوف الاجتماعي ، دون إنكاره بالطبع ، وأحاول أولاً تشخيص الديانة في الأفراد الذين يمارسونها : فكل منهم يحقق تحديدها حسب طريقته الخاصة به وفي ظروفه الأصلية ، مهما كان هذا التحديد ، كما يقدّم كل حسب طريقته طبيعة الانسان ، دون أن تفقد هذه الطبيعة من جراء ذلك ميزاتها الأساسية. إلا انه يترتب على كل تحليل يختص بالبحث عن الحقيقة ان يتوخى ماهية الأشياء وما يسمى بـ « نظام الطبيعة » ، مع تحليل للحقائق الموجودة والمادية ولمجراها في المكان والزمان.

ولعلنا نزداد إدراكاً لمفهوم الديانة إذا قابلناها بالحب. فان الحب يرتكز قبل كل شيء على الشعور الذي يحملنا بقوة تجاه فرد آخر من جنسنا ، نتوقع فيه ، وبشيء

من الغموض ، أن نجد اكتمالاً وغنىً لشخصيتنا ولحياتنا . وبهذا الاتجاه نحو الآخر ، يدفعنا الحب قبل كل شيء (ونحن دوماً هنا « حسب نظام الطبيعة » وليس « حسب نظام الزمان ») الى ان نزداد معرفة به ، أياً كان الصعيد الذي فيه تتحقق هذه المعرفة . وبالنظر الى ما يربطنا به وما تمثلناه لنفسنا عنه ، نتبنّى تجاهه تصرفاً يعرب في آنٍ واحد عن هذا التمثّل وعن التأثيرات التي تنعشه .

وتتبع الديانة طريقاً مماثلاً ، وإن اختلف اتجاهها . فانها مرتكزة على شعور آخر غريزي وعميق ، ليس باتجاه « أُفقي » ، إذا ساغ هذا التعبير ، كما هو الشأن في الحب ، بل باتجاه « عمودي » ، أي ليس نحو شيء حولنا ، بل فوقنا . انه الشعور الغامض بوجود نظام للأشياء هو أسمى منا ومن كل ما يحيط بنا ههنا ، ونشعر بميلنا الى الخضوع له أو الاتجاه نحوه ، إذا ما أردنا أن نكمل ذواتنا . وهذا « نظام الأشياء » هو ما ندعوه في مثل هذا السياق بالفائق للطبيعة والمقدس . وما يربطنا به أولاً ، إن كان تعجباً أو انجذاباً ، وإن كان خوفاً أو تراجعاً ، فهو « الشعور الديني » . وهذا الانطباع عن المقدس ، مهما كان غامضاً ، يدفعنا الى البحث عن تشخيصه وتحديده بنوع أفضل . وإذ كان يجد ذاته من عالم غير عالمنا ، فاننا نتصوّره إذ نكوّن لذواتنا عنه تداعياً للصور والأفكار : آيديولوجيا دينية . والشعور الديني والآيديولوجيا الدينية معاً يمليان علينا نحوهُ تصرفاً دينياً يُقاس بما نشعر به تجاهه وما نعتقد اننا نعرفه عنه . هذه هي العناصر الثلاثة الواضحة وغير المنفصلة التي تحدد الديانة والتي يجب أن نلقاها في كل ديانة .

حالة الديانة في بلاد الرافدين

عند التطرق الى ديانة بلاد الرافدين خير لنا أولاً أن نتجرد من كل ما من شأنه أن يحملنا على تصورها في الحالة نفسها مثل النظم الدينية الكبيرة التي نلقاها في أيامنا : مثل الديانة اليهودية والمسيحية والاسلام وحتى البوذية . ان ديانة بلاد الرافدين ، مثل معظم الديانات القديمة أو المعاصرة لها في العالم الواسع ، لم تكن

« تاريخية » ، بل « بدائيـة » . فلم يتم تأسيسهـا ، في نقطة معينـة من التاريـخ ، على يد مفكر ديني قدير عرف أن يفرض حوله أحاسيسه الخاصة وقناعاته بشأن الأمور المقدسة ، ثم ينشرها ويضعها في مؤسسة . فانها انبثقت ، في ليل ما قبل التاريخ ، من رذود فعل مشتركة ، أمام هذه الأمور المقدسة ذاتهـا التي استخلصها السكـان من المنظور والاحساس والذهنية الخاصة بثقافتهم التقليدية . لذا فانها كانت تكيّف مع الفائق الطبيعة عاداتهم الطبيعية في التفكير والشعور والحياة . فهي في الحقيقـة لم تكن تمثّل بالنسبة الى هذه الحضارة ذاتها سوى الجانب المرتبط بالعالم العلوي ، وكانت متطابقة جداً معها ومندمجة فيها ، في أصولها ونموّها حسب الزمان ومنعطفاته .

موجز تاريخ التقدم الثقافي في البلاد

إنه لمن الأفضل ، قبل التطرق الى الميدان الديني الخاص ، ولتسليط الأضواء عليه ، ان نلقي نظرة إجمالية سريعة على تاريخ بلاد الرافدين القديمة وعلى تكوين ثقافتها وتقدمها .

ويتعلق الأمر بالبلاد التي كانت تشمل تقريباً حدود العراق المعاصر . ولم تظهر منطقة « بين النهرين » أي بين الفرات ودجلة ، إلا في زمان متأخر وبنوع تدريجي ، **انـطلاقاً من الألف الســادس/الخامس قبـل الميلاد. وليس لـدينـا عن الشعـوب الأولى** التي سكنتها سوى بقايا آثارية ، دون أن نعرف عنها شيئاً كثيراً . فلا يسعنا والحالة هذه أن نقدّر الدور الذي لعبته هذه الشعوب في المنطقة وفي تنظيم ثقافتها ، في حقبة ما قبل التاريخ . إنما نعرف فئة منها معرفة جيدة انهم ساميون أقبلوا من الحدود الشمالية والشمالية الشرقية من الصحراء السورية العربيـة الكبيرة ، حيث كـانوا يعيشون منذ أقدم الأزمنة كرحل عاكفين على تربيـة المواشي . ومنـذ مطلع الألف الرابع ، على أبعد حد ، تسربوا الى بلاد الرافدين وأقاموا فيها ، لا سيما في قسميها الشمالي والأوسط ، ثم أخذوا ينحدرون نحو الأسفـل (الجنوب) شيئـاً فشيئاً . ونعتقـد ان جمـاعـات أخـرى ربمـا أقبلت خـلال هــذا الألف ذاتـه من الشــرق

أو من الجنوب الشرقي (سالكة سواحل الخليج العربي) فأتت واستقرت أولاً في أقصى الجزء الجنوبي من البلاد ، ثم أخذت تمتد تدريجياًنحو الشمال ، للالتقاء بالساميين : انهم السومريون . وبينما حافظ الساميون على الاحتكاك ببني جلدتهم الباقين ضمن حدودهم الأصلية ، وتلقوا منهم باستمرار دماً جديداً طوال مجرى التاريخ كله ، كان السومريون على خلاف ذلك قد قطعوا الجسور عن نقطة انطلاقهم ، ولا يبدو انهم تلقوا منها أية مساعدة عرقية قط .

وهاتان الفئتان هما اللتان شكلتا أوضح معالم سكان البلاد منذ قبل التاريخ ، واللتان ، بنوع من التكافل والتناضح ، خلقتا معاً الحضارة الرفيعة المشتركة للبلاد . فكل منهما جلبت ثقافتها الخاصة ، وكانت تنطق بلغتها الخاصة : لغة الساميين (وتسمى باللغة الأكدية) وتنتسب الى ما سيدعى بعد ذلك بعائلة اللغات السامية التي منها العبرية والآرامية والعربية . ولغة السومريين المختلفة عن الأولى اختلاف الصينية عن الفرنسية ، بحيث يتعذر علينا ربطها بأية فئة لغوية أخرى معروفة . وهذان الشعبان اللذان كانا أولاً متجاورين ويعيش كل منهما ضمن حدوده ، تلاقيا وتآلفا وامتزجا سريعاً وجعلا رأسمالهما الثقافي مشتركاً . ومنذ النصف الثاني من الألف الرابع ، على أبعد حد ، أقاما سوية حضارة أصيلة وغنية ومهذّبة ومعقدة . وقد تمخضت في نحو سنة ٣٠٠٠ عن اكتشاف الكتابة . ولدينا من الأسباب ما يحدونا الى التفكير في ان الكتابة اختُرعت لأجل اللغة السومرية ، وان المتكلمين بهذه اللغة هم الذين استنبطوها . ان هذه الملاحظة ، فضلاً عن ملاحظات أخرى ، تؤكد لنا ان السومريين كانوا موهوبين ونشطين أكثر من الساميين في هذا البناء الثقافي المشترك الجبار .

أما على الصعيد الاقتصادي ، فلم يكن بوسع هذه الحضارة ، في بلاد الغرين والطين التي تكاد تخلو تماماً من الخشب للبناء ومن الحجر والمعادن ، أن ترتكز إلا على تربية المواشي ، وبالأخص على الزراعة ولا سيما زراعة الحبوب ، في تربة

غرينية ذات طاقات غنية. إلا انه ، في مناخ مشمس مثل هذا وجاف (إذ ينحصر موسم الأمطار فيه واقعياً بين كانون الأول وشباط) ، لم يكن بوسع الأهلين ضمان النتاج وتنميته إلا باللجوء الى الري الاصطناعي. فكان يترتب عليهم ، وقد قرروا الأمر عاجلاً ، أن يشقوا من النهرين بهذه الطريقة الرطوبة الدائمة الضرورية لغلات مستمرة تدرها الحقول والبساتين. وحينما توفر لدى السكان فائض ضخم ومتزايد وقابل للتصدير ، التفتوا أولاً نحو المناطق المجاورة الواقعة في الشرق خاصة وفي الجنوب ، من طرفي الخليج[٢]، ليفتتحوا معها تجارة مكثفة ، ويجلبوا منها المواد والحجارة والمعادن التي كانوا يشعرون بحاجتهم المتزايدة إليها في سبيل ضمان حياة تزداد متطلباتها أكثر فأكثر.

إن هذا النموذج من الاقتصاد هو الذي هيمن على تطور البلاد السياسي. فليست الحملات التجارية الى الخارج ، والتي غالباً ما كانت تنقلب الى غزوات والى حروب ، هي وحدها كانت تحتاج الى التنظيم والتوجيه ، بل المشاريع الكبيرة لحفر القنوات على مسافة كيلومترات كانت تتطلب تجمّع السكان وتضافر جهودهم تحت سلطة رئيس وحيد قادر على تصميم وفرض وتوجيه مثل هذا التركيز. لذا فان القرى البدائية التي كشفت لنا عنها التنقيبات الآثارية ، والتي كانت أولاً منعزلة وذات سلطة ذاتية ، سرعان ما اتحدت وكوّنت دويلات تتمحور كل منها حول مدينة فيها يقيم ممثل السلطة الوحيد ، تحيط به هيئة نوّابه وضباطه المتزايدين دوماً ، والجهاز الادراي واخصائيون في جميع أعمال الانتاج والتطوير التي لها علاقة بتربية المواشي وبالزراعة. وهكذا سرعان ما نشأ وتوطد هذا النظام الملكي « الهرمي » الذي كان فيه الرئيس يمنح سلطاته من فوق الى مراتب أدنى تتقلص أكثر فأكثر.

---

(٢) ويبدو انهم في زمان لاحق فقط ، بعد منتصف الألف الثالث ، وجهوا تجارتهم الى الشمال الغربي ، الى لبنان والأناضول.

خلال قسم كبير من الألف الثالث ، عاشت هذه التجمعات المسماة بدويلات المدن ، كما يطيب لنا ان ندعوها ، جنباً الى جنب ، بسكانها الذين كانت الأغلبية من سومريين في بعضها ، ومن أكديين في بعضها الآخر ، وأخذوا يمتزجون أكثر فأكثر. وكانوا واعين بوحدتهم الثقافية العميقة ، على أساس من الاتفاق الجماعي الذي كان يضطرب أحياناً من جراء خصومات ناجمة في الأغلب عن خلافات مصلحية. وكان يحدث ان هذه المدن أو تلك ، مدفوعة بقدرتها وطموحها وحظها ، ومدعومة بشخصية ملكها ، تفرض سيطرتها على عدد من المدن الأخرى من حولها. فنشأت عن هذه الطريقة ممالك تحظى بشيء من الأهمية. وقد أدى الأمر ببعضها الى تكوين امبراطوريات طارئة حينما كانت الفتوحات تمتد الى أبعد وتتجاوز الحدود التقليدية للبلاد.

وانطلاقاً من مطلع الألف الثاني ، تغيرت الأمور على صعيد مزدوج في الأقل. فلقد اختفى السومريون وذابوا في القسم السامي من السكان الذين كانوا أكثر عدداً من الناحية العرقية وأشد بأساً. ولم يبقَ في البلاد سوى ساميين. وصارت الأكدية اللغة الرسمية الوحيدة المتداولة في البلاد. إلا ان هؤلاء الساميين كانوا متأثرين بعمق بالهيمنة الفكرية السومرية القديمة ، على غرار اللغة اللاتينية في الغرب الى عصر النهضة ، بحيث ان اللغة السومرية المائتة ستظل مستخدمة ، حتى نهاية التاريخ ، كلغة الثقافة والدين والطقوس والأدب والعلم.

وهناك تغيير آخر مهم يمثّل في اضمحلال دويلات المدن المتلاصقة والمتحدة شكلياً بنسب متفاوتة. فمنذ عهد حمورابي (نحو سنة ١٧٥٠) ، أصبحت البلاد كلها مجتمعة في مملكة واحدة تحت سلطة ملك بابل. وبعد قرون ، سينفصل عنها الآشوريون في الجزء الشمالي ، وسيتأرجح مركز الثقل بين عواصمهم المتتابعة (آشور ، كالح ، نينوى) ، وبين بابل ، الى ان قام الملك البابلي نابوبلاصر بتدمير

نينوى سنة ٦٠٩ .[٣] ثم دمّرت بابل بدورها سنة ٥٣٩ على يد كـورش الاخميني. فأضحت بلاد الرافدين إذ ذاك مقاطعة ضمن الامبراطورية الجديـدة ، ثم ضمن المملكة السلوقية بعد الاسكندر الكبير (سنة ٣٣٠).

وهناك علامة بليغة على التغييرات الخطيـرة ، ليس السياسيـة حسب ، بل العرقية كذلك ، وبالنتيجة الثقافية أيضاً ، وستقود حضارة بلاد الرافدين الجليلة الى حتفها ، وهي ان اللغة الأكدية ، منذ منتصف الألف الأول تقريباً ، شأن اللغة السومرية سابقاً ، فقدت مهمتها كلغة متداولة ، واستبدلت بلغة سامية أخرى جاء بها بعض الغزاة الحديثي العهد : اللغة الآرامية. فأضحت الأكدية غير مستعملة من بعد ، في كتابتها المسمارية الجليلة ، واستُبدلت في كل مكان بالأبجدية المشتقة من الفينيقية ، إلا في حلقات ازدادت انغلاقاً على ذاتها وتقلصاً على فئة من المثقفين والكهنة والعلماء. وآخر وثيقة مكتوبة وصلتنا باللغة الأكدية والكتابة المسمارية ترقى الى سنة ٧٤ من تاريخنا الميلادي ، وهي وثيقة تتناول علم الفلك.

هذا هو الاطار التاريخي والثقـافي والسياسي الـذي نشأت فيـه ديانـة بلاد الرافدين ونمت ، وقد تأثرت به تأثيراً عميقاً.

مصادر معرفتنا للديانة

علينا في البداية أن نوضح المصادر الرئيسية التي تطلعنا على هذه الديانـة ، والتي نسميها بالمعنى الواسع « بالآثار التذكارية » التي أقامها الناس. فحيثما قُلبت أرض العراق القديمة وأرض الشرق الأدنى ــ وما تزال تُقلب منذ مائة وخمسين سنة ــ فهي تحتوي على المدن والمعابدوالتماثيل والصور ومجموعة مدهشة من آثار مختلفـة وأدوات متنوعة. فسواء كانت هذه « الآثار » سليمة أو في الأغلب متكسرة ، فهي

---

(٣) تجـدر الاشـارة الى ان معـظم المؤرخـين يميلون الى عـدّ سنـة ٦١٢ تـاريخـاً لسقـوط نينـوى عــلى أيـدي البابليين ــ (المترجم).

نفيسة لأنها وثائقية لما تشهد له. وحينما نريد أن نجعلها تنطق، فهي قادرة على الجواب عن أسئلة محدودة جداً بالنظر الى تعقيد الشؤون الفكرية التي تهمنا هنا بالدرجة الأولى.

تبقى هناك «الوثائق»، أي المصادر المكتوبة، وفيها المعلومات الأكثر تفصيلاً ووضوحاً وكفاءة لارضاء فضوليتنا نحن المؤرخين. وقد عُثر على نصف مليون منها، في أقل تقدير، ويزداد كنزنا ثراء في كل تنقيب جديد. وفي زمان وعالم يتجاور فيه «فائق الطبيعة» ويتداخل مع العالم المعاش واليومي، وحيث كانت الديانة تشمل الحياة كلها تقريباً، نستطيع القول ان بوسعنا استغلال هذه المجموعة الضخمة من الوثائق بكاملها تقريباً، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في سبيل معرفة الكون الديني. ومع ذلك فان جزءاً متواضعاً منها هو في صلة صريحة مع الديانة: الترانيم والصلوات التي تعرب بصورة أكثر مباشرة عن الشعور الديني، والأساطير ومختلف أنواع الموجزات التي تتطرق الى الفكر الديني بشكل أسطوري منتظم، والمراحل التي تتيح لنا التعرف الى السلوك الديني وطقوس العبادة، بالاضافة الى التبديلات التي لا تحصى والخاصة بممارسة الطقوس.

والشيء الوحيد الذي لن نجده فيها هو بالضبط ذلك الذي يعطينا هيكل الديانات «التاريخية»، أي «الكتب المقدسة» الصادرة بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن المؤسس، التي إليها يعود المؤمنون دوماً لكي ينظموا ويصوغوا ويجدّدوا ويصلحوا الاتجاه الفكري للمجموع والأفراد وسلوكهم حسب رغبات هذا المؤسس. فلا يمكن التفكير في مثل هذه الكتابات القياسية في «ديانة بدائية» هي مجرد نتاج الثقافة التقليدية، وتركد أو تتطور مثلها حسب الأحداث والظروف. فليس ثمة أية مجموعة «عقائدية» تحددها لنا بدقة. لذا يترتب علينا أن نعيد بناءَها من خلال كل ما يوجد في ملفّنا، دينياً صريحاً كان أو لا. ويبدو لنا هذا الملف ضخماً أول وهلة، إذ يقع في عشرات الألوف من الوثائق، ويستطيع فعلاً ان يغذّينا بسخاء وان يستعيد لنا صورة محتملة لهذه الديانة التي يربو عمرها على ثلاثة آلاف

سنة. ولكننا إذا فكرنا في هذه المدة الخيالية ، فان الأمر يبدو لنا ضئيلاً ، وعلينا أن نتوقع فجوات كبيرة وصمتاً مستديماً ليس له علاج ، بشأن كثير من التفاصيل فيما يخص التتابع في الأزمنة والتوزيع بين الأماكن ، حتى بعض المعضلات الأساسية.

ولدى حديثنا عن هذه الوثائق المكتوبة ، نجد في البلاد عائقاً آخر يجب أن يُحسب له حساب. فبالنظر الى الصعوبات الكبيرة والى دقائق النظام الخطي ، ولا شك أيضاً بمفعول اختيار تقليدي ، كانت الكتابة والقراءة ، وهما تمرينان مترابطان ، مهنة حقيقية وقفاً على هيئة اجتماعية متقلصة جداً كانت تتهيأ لها بدراسات حقيقية وطويلة. لذا فقد يسعنا التفكير (كما فعل البعض) في ان هذه الوثائق ، التي دوّنتها نقابة المثقفين وحدها ، وهي وحدها كانت قادرة على قراءتها ، لا تترجم إلا مفاهيمهم الخاصة وعاداتهم الدينية ، وليس مفاهيم وعادات بقية السكان ، سواء أكانوا من الطبقة الدنيا أَم الرفيعة ، إذ انهم كانوا جميعاً أميين. وإذا قدمنا هذه الفرضية بهذه الصورة ، بدت لنا خالية من المعنى ، لأن ممتهني الكتابة كانوا منزوين في عالمهم ومعزولين كلياً عن بقية معاصريهم. إلا ان لدينا ما يبرهن عكس ذلك. فالمعابد مثلاً لم تكن عامة حسب ، ولو ان السدنة كانوا يكثرون من التردد إليها بحكم وظيفتهم ، ولا يظهر التديّن العام بنوع صريح في الوثائق التي تطلعنا على حياة كل فرد حسب ، وليس حياة الكتبة والنساخ وحدهم ، مثل الرسائل وكثير من الوثائق الادارية ، بل ان أسماء الاعلام التي كانت في البلاد تتوقف على أنواع من التعجب أو التأكيدات الدائرة حول الآلهة ، تثبتنا على ما يرام في هذه البديهة وهي انه ، بالنظر الى اختلافات الثقافة والتربية والاهتمامات وطريقة الحياة التي تخلق حتماً تداعيات في التدين كما في الحياة الفكرية والشعور والآيديولوجيا والتصرفات الدينية ، لم تكن تختلف جوهرياً عند البالغين والقاصرين : وهنا سنجد حقاً الديانة المشتركة لسكان بلاد الرافدين القدماء.

ولكي ندخل أخيراً الى لب الموضوع ، دون صعوبة أو تأخير ، لنعطِ أولاً فكرة عن فحوى الشعور الديني الذي كان يهيمن على الشعور كله لدى هؤلاء الناس تجاه كل ما هو مقدس. ولن نستطيع ههنا ، شأننا مع العناصر الأخرى للديانة ، لضيق الوقت والمكان وقلة الوسائل أحياناً ، سوى عرض نظرة إجمالية تشمل مرة واحدة البلاد كلها وتاريخها الطويل ، دون التوَقف إلا عند منعطفات التاريخ الكبيرة ، حيثما يمكننا تمييزها.

هناك منتخبات من أدب الترانيم والصلوات ستفي بالمرام أكثر من الخطابات الطويلة وستعطي هذه مفهوماً أقوى وأشد إحساساً عن التدين الذي كان ينعش هؤلاء الناس القدامى تجاه الظواهر غير الطبيعية والذي كان ممّثلاً ـ كما سنرى ذلك في موضع لاحق ـ بعدد من الشخصيات.

وندرج أدناه مقطعاً من قصيدة خاصة بتأدية الطقوس الدينية لا شك انها وُضعت بالسومرية في نهاية الألف الثالث على أبعد حد ، تمجيداً للإله « انليل » الذي كان يعدّ آنذاك سيدَ الآلهة والبشر :

١ ـ انليل ، سلطته تمتد بعيداً ،
كلمته سامية ومقدسة.
ما يقرره لا يوصف :
انه يعيّن للأبد.مصائر الكائنات.
عيناه تفحصان الأرض كلها ،
وشعاعه ينفذ الى أقاصي البلاد.
٥ ـ حينما يستقر انليل الوقور في الجلال
على عرشه المقدس والرفيع ،
حينما يمارس بكمال
سلطاته كسيد وملك ،

يجثو بقية الآلهة تلقائياً أمامه
ويطيعون أوامره دون نقاش.
١٠ ـ إنه السلطان الكبير والقدير
الذي يسيطر على السماء والأرض ،
الذي يعرف كل شيء ويفهم كل شيء. . . .

وهذا مقطع آخر مستلّ من صلاة قد يكون نصها الأكدي من نهاية الألف الثاني. وتتوجه هذه الصلاة الى إله آخر كان سيداً في عصره ، وهو مردوخ :

٦ ـ أيها السيد مردوخ ، أيها الإله الأسمى ذو العقل
الذي لا يمكن تجاوزه ،
٧ ـ حينما تنطلق الى الحرب ، تتهاوى السماوات ،
حينما ترفع الصوت ، يضطرب البحر.
١٠ ـ حينما تستلّ سيفك ، يتقهقر الآلهة :
لا أحد يقاوم احتدام غضبك
أيها الرب المرعب **الذي لا يضاهى في مجمع الآلهة**.
انك تنبثق في السماء اللامعة مجيداً، . .
١٥ ـ وتلتهب أسلحتك في العاصفة.
لهيبك يلاشي أكثر الجبال وعورة
ويهيّج أمواج البحر الصاخب. . .

وهذه فقرات من ترنيمة للإله شمش جاءت بالأكدية أيضاً ، وقد تكون أحدث عهداً من سابقتها :

١ ـ يا شمش ، منير السماء كلها ، مضيء الظلمات ،
يا راعي هذا العالم وما تحته. . .
٥ ـ ان شعاعك يكتنف العالم مثل شبكة
وحتى أبعد الجبال ، وتنير كل ظلام.

يبتهج الآلهة والشياطين إذ يرونك مشرقاً
ويفرح ايكيكي جميعهم بحضورك.
أشعتك تسيطر على كل خفي ،
١٠ ـ ويظهر سلوك البشر على نورك . . .
جميع الكائنات تشتاق الى بهائك ،
انك تنير الكون مثل نار عظيمة . . .
وقد غطى مجدك الجبال البعيدة ،
٢٠ ـ وبريقك يملأ الأرض الواسعة .
تفتّش العالم وأنت جاثم فوق أعلى القمم
ومن كبد السماء تسند اتزان الكون . . .
٢٥ ـ انك ترعى الكائنات الحيّة جميعها.
ههنا في العلى وفي الأسفل أنت راعيها الأوحد.
ولا تتوقف عن اجتياز السماء بدقة ،
وكل يوم تقيس الأرض اللا متناهية ،
البحر العالي ، سلاسل الجبال والأرض المنبسطة . . .
٣٠ ـ تروح وتغدو في البحر الشاسع الذي لا نهاية له . . .
٣٩ ـ تربط كل شيء مثل حبل ، تشمل كل شيء مثل ضباب :
قبتك الواسعة تغطي الكون . . .

وكان بوسعنا أن نسرد مقاطع أخرى كثيرة ، وجميعها تعكس مشاعر التعجب ذاتها والاحترام والخوف ، وتعرب عن نوع من التسامي. وتبدو هذه المشاعر احياناً ، بنتيجة اعتيادية لنفسية دينية ، مطبقة حصراً على الإله الذي يتوجهون اليه في الحال. ولكنهم يشعرون بان هذه الآلهة جميعها كائنات سامية ، وقبل كل شيء مسيطرة ورهيبة. وأمامهم ينحني الانسان ويرتعد. ولكنهم ، والحق يُقال ، رحماء ، ولهذا فان الناس يداهنونهم ويتضرعون اليهم ، عالمين انهّم قادرون على كل شيء ،

ولاسيما ينظرون إليهم كأرباب وأسياد ، فيخضعون لهم . بيد أنهم لا ينجذبون إليهم ولا يحبونهم . ولم تكن الديانة في بلاد الرافدين « تصوفية » قط ، إذا ما عنينا بذلك نوعاً من البحث عن الالهي مثل شيء جذاب يجب التقرب منه واستيعابه أكثر ما أمكن . وبالخلاصة يشعرون أمامه ، مع مراعاة النسب ، بالمشاعر ذاتها التي يحس بها أوضع الرعايا أمام الملك والأشخاص ذوي المنزلة الرفيعة والمقتدرين الذين يشتركون في سلطته .

إن هذه الصورة عينها ، المنقولة عن السلطة السياسية على الأرض ، تهيمن أيضاً ، في هذه البلاد ، على الايديولوجيا الدينية ، وسنرى أيضاً مدى تأثيرها في السلوك الديني كله .

الشرك والتشابيه البشرية

إن سكان بلاد الرافدين القدامى ، في محاولتهم لتصور المظاهر ما وراء الطبيعة والمقدسة التي كانت موضوع تديّنهم ، لم يجدوا سبيلاً أفضل من أن يوزعوها بين عددٍ من شخصيات ــ إذ كانوا مشركين ــ تخيّلوها حسب نماذجهم البشرية ، لأنهم كانوا يشبّهون الآلهة بالبشر .

وكانوا يجمعون هذه الشخصيات كلها تحت مسمى مشترك نترجمه عادة بكلمة « إلـه » أو « كائن إلهي » . إلا ان هذه اللفظة ــ « دينكر » بالسومرية ، و « ايلو » بالأكدية ــ لا تقبل التحليل في كلتا اللغتين الى عناصر دلالية معروفة من جهة أخرى ومن شأنها أن تزوّدنا بمعنى الكلمة الجذري . وبعبارات أخرى ، اننا نجهل من أين استقى السومريون والساميون تصوّرهم « للإلهي » . إلا ان الكتابة المسمارية تزوّدنا بإشارة ذات أهمية : فالعلامة المستعملة في هذه اللفظة للاشارة الى الألوهة هي ذاتها ــ علامة نجمة ــ وهي تشير من جهة أخرى الى ما هو « فوق » و « أعلى » ، وفي الواقع الى الجزء الأعلى من الكون : « ما فوق » ، « السماء » . فكانوا يتصورون النموذج الإلهي أساساً مثل « أعلى من كل ما هو ههنا » ونوعاً ما « سماوي » .

وفي الواقع اننا كثيراً ما نلقى بين وثائقنا تصريحات تؤشر الى تسامي الآلهة وتفوّقهم وسيطرتهم المطلقة على البشر ، وذلك بقدرتهم وعقلهم اللذين يفوقان ما لدينا بكثير ، وبحياتهم الخالية من مصائبنا وبؤسنا والتي لا نهاية لها :

إن أفكار الآلهة بعيدة عنا

بُعد أعماق الأرض عن السماء .

يتعذّر علينا إدراكها ،

ولا أحد يستطيع فهمها .

هذا ما يعبّر عنه مقطع من البحث في معضلة الشر الذي نسميه « بعلم الالهيات » . وتضيف النسخة القديمة (نحو سنة ١٧٠٠) لملحمة كلكامش قائلة :

حينما خلق الآلهة البشر

عيّنوا لهم الموت .

أما الحياة (التي لا حد لها) فقد استبقوها لذواتهم .

فقبل التاريخ بكثير ، حاول سكان بلاد الرافدين القدماء أن يتصوروا الآلهة الذين كانوا يمثلون العالم المقدس في نظرهم ، فنقلوا بكل بساطة صورة أسمى ما كانوا يعرفونه في هذا العالم ، أي « طبقتهم القائدة » ، واضعين إياها في أعلى درجة من التفضيل . فكما كان ملوكهم ، بحكم مهمتهم وطريقة العيش التي تمليها عليهم ، أكثر قدرة ووعياً من شعبهم ، ويعيشون حياة أقل هماً وأكثر رخاءً بمقدار ما كان رعاياهم يجهدون وينتجون لهم ليتيحوا لهم بذلك أن يعكفوا على إدارة الحكم بغير إرتباك ، هكذا كان الناس قد افترضوا وجود نخبة تزداد سمواً وإدراكاً وتحظى بحياة هادئة وسعيدة خصوصاً لكونها دون نهاية ، لكي يشيروا بذلك الى تفوّقها المطلق .

ما خلا هذا ، فانهم كانوا يتصورون الآلهة على مثال البشر ، ولكن على صورة فضلى : بجسد وأشكال مماثلة لما لدينا ، ولكن دون نقائصنا ولا تطالهم عاهاتنا ووهننا . وكان البعض ممّن الجنس المذكر وغيرهم من الأناث . وقد تجرأوا وتحدثوا

أحياناً عن طاقاتهم الجنسية وعن استخدام هذه الطاقات أحياناً بنوع مفرط. وكانوا يحاولون بالطبع أن ينسبوا إليهم ماهية أقل مادية وثقلاً من ماهيتنا. وهناك نتفة من أسطورة تدّعي ان بوسع المرء أن يخترق جسمهم دون أن تنزف منه قطرة دم. وكان لهم أولاد، على غرار البشر، وكان هؤلاء الأولاد أيضاً آلهة، وجميعهم يشكلون أُسراً. وكان الجميع يتصرفون ويسلكون تماماً مثلنا: فيأكلون ويشربون، بافراط أحياناً، ويلعبون مع بعضهم ويتقاتلون أحياناً، ويغتسلون ويتزيّنون ويتبجحون ويتنزهون في عربة أو زورق أو يخلدون الى الراحة في « منازلهم » ــ والكلمة ذاتها تشير الى السكن والى المعبد ــ، حيث يبدو ان الناس كانوا مقتنعين بحضورهم الحقيقي، وإن كان الحُضور سرياً، في تماثيلهم المعروضة للعبادة. ولم يكن هذا الأمر يمنع الناس، حسب اللامنطقية الموجودة في الفكر الأسطوري (الميثولوجي)، من ان يتصوروهم أيضاً ساكنين « في العُلى »، في السماء، أو في « الأسفل »، أي في الفضاء المتوازي تحت الأرض...

المبدأ الملكي وتنظيم العالَم الالهي

لا ندري هل ان هذا التشبيه البشري المقصود هو من أصل سومري أو سامي، وقد يكون من كليهما. والأكيد ان المماثلة مع النظام السياسي في البلاد قد هيمنت سريعاً عليه ونظمته نوعاً ما على غرار الأسلوب الملكي. لا شك انه كان قد تنظّم من قبل ولو بصورة متواضعة، في كل قرية، قبل التاريخ: فكان لابد من اختيار للآلهة من الجنسين، وربما كانوا مذ ذاك قد رُبطوا بوثائق عائلية، كما هو الشأن عندنا، أي من آباء وأمهات وأبناء وبنات وأخوة وأخوات وأجداد وأعقاب. وبمقدار ما تجمعت القرى في وحدات سياسية عليا، حول المدن، لابد ان الآلهة أيضاً قد تأثرت بأسلوب مماثل لأسلوب السلطات السياسية: فأخذ الإله الرئيس للمدينة الزعامة في السلطة فائقة الطبيعة، وصار يجمع حوله، على غرار البلاط وبيت الملك، الآلهة الآخرين الذين كانوا أقل شأناً منه، وتمثلوا هكذا بالموظفين

الكبار التابعين له. وقد أتبع الأسلوب عينه لدى تجمّع المدن في ممالك ، لصالح العاصمة وملكها.

كانت طبية النُظم الحاكمة الملكية قد بلغت حداً من الصرامة حتى بين الآلهة ، بحيث اننا نجد منذ مطلع الالف الثالث ظاهرة مثيرة ومدهشة. فان دويلات المدن ، بعد اتفاق مشترك ، وبالرغم من التجزئة السياسية للأراضي ، تظهر وكأنها قد شكلت نوعاً من الحلف ، إذ خلقت على رأس جميعها سلطة فائقة الطبيعة موحّدة ومنظمة جُعل مقرها في نفر (نيبور) ، وهي المدينة المقدسة التي لم تلعب ، على ما نعلم ، أي دور سياسي خاص.

في القمة كان ما يسمى بالثالوث ، وهي لفظة قد تخدعنا إذا ما فكرنا ان السلطة فيها كانت متقاسمَة وكأنها بالتساوي بين أعضائها الثلاثة ، أي الآلهة « ان » (بالأكدية انو) وانليل وانكي (ويدعوه الناطقون بالأكدية أيا). وكان « ان » يُعَدّ فيها مؤسس السلالة الالهية وابا الملك الحاكم ، أي انليل. ان هذا التواجد ، الذي لا يمكن تصوّره بين الناس بما ان ولي العهد لم يكن يخلف والده إلا بعد موت هذا الأخير ، كان اعتيادياً بين الآلهة الخالدين. فكان « ان » هو الجد ومصدر السلطة وضامنها ، ويمكن اللجوء الى خبرته ابان الأزمات ، ولكنه كان يترك لابنه انليل الممارسة الفعلية للسلطة السامية. وكان انكي / ايا ، بجانب الماسك بزمام السلطة الذي لا يصدر أمراً إلا ويُطاع في الكون كله ، يلعب دور ــ ونعرف ما يعادل هذا الدور بالقرب من ملوك ذلك العهد ــ المستشار الحاذق ، الممتلىء دهاء ، والخبير في جميع الأساليب ، والمسيطر على جميع التقنيات ، وبهذا فهو في موقع مؤاتٍ لكي يوجّه نوعاً ما تطبيق السلطة التي وحدها لا تكون سوى قوة عمياء.

وكان هؤلاء المتسامون يشرفون على البلاد كلها ، وكل منهم محاط بعائلته وبمجموعة من الآلهة الخاضعين له والذين يكوّنون بيته. وكأن الناس أرادوا ، حتى قبل توحيد البلاد السياسي في مملكة وحيدة ، أن يقيموا على البلاد ، بغية التأكيد

على تضامنها الثقافي العميق . سلطة فائقة الصبيعة وحيدة وشاملة كانت تضاعف أولاً السيادات الحامية من فوق ، قبل ان تحيلها الى « هرم » وحيد.

وكان النظام « الديني » يغطي نظام السياسة الى حد ان الناس قدّروا ، كما كان الأمر جارياً على الأرض، مجلساً كاملاً للآلهة يترأسه ملكه انليل، وفي أزمنة توتّر خطيرة ، كان يتزعمه رئيس السلالة : « ان ». ويحضر انكي / ايا المجلس أيضاً. فيتحرك الآلهة تحت سلطة هذا الثالوث ، ويتناقشون القضايا المهمة المتعلقة بإدارتهم الخاصة وبتدبير العالم. وتتمخض هذه المشاورات عن تحديد مصائر جميع الكائنات وطبيعتها وتصرفها. وبقرار من الآلهة كانت الأمور تجري وتساس ، بعد أن يصدر الإله الأسمى هذه المصائر ويكتبها على « لوح المصائر » الذي يكون في حوزته كعلامة لسلطته العليا. وقد لا يكون ثمة ما يشير بنوع أفضل الى أي حد كان تمثيل الآلهة انعكاساً وصورة سماوية للنظام السياسي.

ولقد استمرت هذه البنية « الدينية » في الواقع حتى نهاية تاريخ البلاد. إلا انها بعد منتصف الألف الثاني ، ودون أن تُلغى أو تُستَبدل (إذ لم يكن الناس يحبّذون في البلاد إلغاء القيم الثقافية لتبديلها بغيرها جديدة ، بل كانوا يفضلون اضافتها إليها) وُجدت مضاعفَة بواحدة أخرى كانت نتيجة التغيير السياسي العميق الذي أشرنا إليه سابقاً ، والذي جعل في عهد حمورابي ، في نحو سنة ١٧٥٠ ، بابل عاصمة مملكة وحيدة ومتناسقة. وإذ تقدمت هذه المدينة وملكها واستلمت السلطة على المدن الأخرى ، فكان لابد لإلهها الحامي ، مردوخ ، الذي كان الى ذلك الحين دون شهرة كبيرة ، من أن يفعل ذلك تجاه المدن الأخرى أولاً ، ثم تجاه الآلهة الآخرين. وقد مرت بضعة قرون قبل أن يبلغ هذا التعليم نضجه. ففي سنة ١٢٠٠، على أبعد تقدير، أصبح مردوخ ، بوساطة التقوى الشعبية ومعلمي رجال الدين ، معترَفاً به سيداً مطلقاً للعالم الواقع فوق القمر وتحته. وكأني بأنليل بدوره قد تخلّى له عن عرشه لكي ينسحب الى جانب « انو ». وهذا هو مضمون « قصيدة الخلق » التى كتبوها آنذاك لكي يكوّنوا شرعة هذه الترقية. بعد ذلك ، قام الآشوريون

في المملكة الشمالية بالفعل ذاته تجاه إلههم القومي « اشور » ، واستبدلوا باسم مردوخ اسمه في نص القصيدة المذكورة. وفي البلاد البابلية ذاتها ، خلال النصف الأول من الألف الأول ، كررت حلقات من التقاة عملية مردوخ لصالح ابنه ، الإله « نابو ». فان ديانة ليس لها نصوص معيارية ولا تحديدات ولا « عقائد » ، بل تتطور حسب الزمان دون أن يكوّن لها أية قوة باطنية تعيدها الى نهجها الأصلي الذي اختطّه مؤسسها ، تقبل بتعدد النظرات هذا الذي يبدو لنا متناقضاً، إذ إننا ما ان نتبنى نظرة منها حتى يتحتم إلغاء الأخرى وعدّها انحرافاً. أما عند سكان بلاد الرافدين ، فكان الجمع بين هذه النظرات مستطاعاً ، فتضيء كل منها الأخرى ، وتخفّف حركة العبادة نوعاً ما.

مهما يكن من أمر ، فانه لمن الواضح ان أسلوب تنظيم مجموعة الآلهة تجاه العالم ، في حد ذاته ، لم يكن في واقع الأمر سوى انعكاس مفخّم للأسلوب السياسي ، وكان يرمي مثله تدريجياً الى سلطة ملكية تزداد تمركزاً أكثر فأكثر.

طابع الآلهة ودورهم

وجاء تطور آخر موازياً للتطور في ممارسة السلطة من قبل الآلهة ، وغيّر طابعهم تغييراً أعمق. وقد نكون في هذا الصدد في موقف أفضل لتوزيع المسؤوليات بين السومريين والساميين. فيبدو ان السومريين قد ربطوا أولاً الشخصيات ما وراء الطبيعة بسير الطبيعة والثقافة ، وكأن كلاً من ظواهرهما ، في أصله وسيره ، يشكل معضلة ولا يمكن شرحه دون سبب ما وراء الطبيعة يشتمل عليه ويخفيه ، مثل « محرك » أو « مدبر ». فوراء السماء ، كان إله السماء وهو ان/انو ، ووراء المسافة بين الأرض والسماء ، كان انليل (حرفياً « الرب ــ الهواء » ، « الجو ») ، ووراء مجموعة الماء العذب (ابسو) الذي فوقه يطوف السطح الأرضي ، كان انكي ، ووراء القمر : نانا ، ووراء الشمس : اوتو ، ووراء الأمطار والزوابع ، ايشكور ، ووراء نمو الزروع ، اشنان ، ووراء نتاج المواشي : لخار ، ووراء تغيير الشعير

الى البيرة ، الشراب القومي ، سيريس ، وهكذا دواليك. . . فـان لهذه العقول الساذجة والبعيدة عن برودنا العقلي ، لكان العالم كله ، في جميع قطاعاته الطبيعية والثقافية ، اعتباطياً وخالياً من المعنى ، لو لم يضاعفوه ، في سبيل شرحه ، بالوهات مماثلة من كِلا الجنسين ، وقد دُمجت بعدئذ في النظام السياسي الذي ورد شرحه ، وكل من هؤلاء الآلهة يعزف بآلته في موضعه في هذه السمفونية الشاملة ، تحت مخصرة الماسكين بزمام السلطة. فقد عثرنا مثلا على أسطورة بالسومرية ترقى الى نهاية الألف الثالث على أبعد تقدير وربما تعكس حالة سابقة للأمور حيث يروى كيف ان انكي وضع بلاد سومر في حالة سير (أي الجزء الجنوبي من بلاد الرافدين السفلى) ، وكانت هذه البلاد تعدّ آنذاك مركز العالم. فكان قد سلّم الى الإله « انبيلولو » سير النهرين ، والى « نانّا » سير المستنقعات الزاخرة بالأسماك والواقعة جنوبي البلاد ، والى « نانشه » سير المنطقة البحرية ، والى « ايشكور » نظام الأمطار ، والى « كولّا » مصنع الطابوق ، والى « مشدامّا » بناية العمارات ، والى « سموقان » الحيوانات البرية ، والى « دموزي » تربية المواشي ، والى « اوتو » قطاع الثياب بكامله ، والى « ارورو » كل ما يهم نتاج الجنس البشري ، والى « ننموخ » عمل الغاب ، وهلمّ جرا. فالعالم كله ، حسب هذا التعليم ، كان يسير بدقة مثل المملكة وحسب النظام الهرمي للسلطة.

مجمع الآلهة

وكانت هذه أيضاً طريقة لتبرير وجود هذه الكثرة من الآلهة بدمجهم في هيئة معيّنة وتنظيمهم. أجل ، لقد كان ثمة كثرة مفرطة من الآلهة. فنعرف منها ، بالاسم في الأقل ، بين الف والفين. وقدوضعوا لهم لائحة قانونية ، أي نوعاً من « بحث في ملاك الآلهة » يتضمن في شكله الكلاسيكي هذا العدد الأخير تقريباً. ومعظم هؤلاء الآلهة يحملون أسماء سومرية. فلابد ان السومريين هم الذين تخيّلوهم و « خلقوهم ». أما الساميون ، فيبدو انهم لم يكونوا موهوبين على هذا السعيد سوى

بمخيّلة خلاّقة أكثر اعتدالاً . ويظهر ان هذا العدد كان آتياً مباشرة من الأزمنة الموغلة في الـقِدم حيث كانت كل مجموعة بشرية ما تزال مستقلة ولها مجمع آلهة خاص بها. واجتماعها الذي جرى على أثر تبدلات سياسية ، قد أثار عدداً من التأليفات المكوّنة من إلهين أو ثلاثة آلهة متماثلة ومتقاربة بمختلف التدابير التاريخية. وكانت الشخصية الأقوى بينهم ـ واقعياً تلك التي استهوت مؤمنيها بالأكثر أو تلك التي كان عبادها ينتصرون ـ تبتلع الأضعف أو الأضعفين ولا تحتفظ عنهم إلا بالأسماء بمثابة ألقاب لها. وأشهر تلك الحالات هي حالة الإلهة « اينانا » التي كـان الساميـون يدعـونها « عشتار ».فانها اختصت لنفسها بألوهة (ديلبات) أي الكوكب فينوس (الزهرة) ، وبإله أو آلهة للخصام والحرب ، في حين انها ظلت هي ذاتها على ما كانت عليه أولاً أي العشيقة السماوية ، البغي السماوية ، شفيعة الحب الحر. وبعد ذلك احتوت أيضاً العديد من الالّهات ، بحيث ان اسمها الخاص بالأكدية ، عشتار ، استُخدم منذ مطلع الألف الثاني بصفة تسمية عامة « للألوهة المؤنثة ». فكل ألوهة مؤنثة بحد ذاتها ، مهما كانت شخصيتها الخاصة وميزاتها ، كانت تدعى « عشتارتو ». وهكذا فقد تقلص عدد الآلهة كثيراً مع الزمان ، بحيث ان « قصيدة الخلق » ، في نحو سنة ١٢٠٠ لا تعدد منهم سوى ستمائة : ثلاثمائة فوق ، ومثلهم في الأسفـل. ولكن لا ينبغي عدّ هذا العدد قطعياً ، إذ كان عندهم رمزيـاً ويشير الى « عـدد كبير ». في الحقيقة ، كان الآلهة من الصنف الأول ، النشطون حقاً والحاضرون دوماً للعبادة العامة ، أقل عدداً بكثير. ويبدو ان عددهم تضاءل عبـر الأجيال ، حتى أصبـح أخيراً نحو ثلاثين ، ولو ان كثيراً منهم يظهرون نادراً هنا وهناك ، كما هو الشأن عندنا إذ نستطيع أن نجد دوماً معابد أو صوراً أو عبادة لقـديسين قـدماء كادوا يمّحـون من ذاكرتنا.

إن أغلب « الآلهة العظام » الباقين يحملون ، بعد منتصف الألف الثاني ، أسماء سامية أكثر من تسمياتهم السومرية التقليدية : ان أصبح انو. اما انليل فبقي على صيغته ، وكذلك نركال وارشكيكال ، الإله والإلهة المسيطران على الطبقـات

السفلى ، أي على ما نطلق عليه اسم الجحيم. وكذلك بعض الآلهة الأخرى. إلا ان « ايا » قد حل محل « انكي » ، وعشتار وشمش وسين وادد (عوض ايناننا واوتو ونانّا وايشكور) ، بالاضافة الى مردوخ وزوجته « صربانيتو » ، ونابو وزوجته « تشميتو » ، وهذه أيضاً أسماء سامية. انها علامة على ان الساميين ، بعد اختفاء السومريين ، أصبحوا المسؤولين الوحيدين عن التاريخ وعن تقدم البلاد وديانتها ، فوضعوا هذه الديانة في قالب ساميّ أكثر فأكثر ، مع الاحتفاظ فيها ببنى قديمة ورثوها عن السومريين.

ونلاحظ هذا التغيير في نقطة أخرى أيضاً. فانهم إذ تخلّوا تدريجياً عن ظواهر الطبيعة والثقافة التي كانوا مرتبطين بها أولاً ، وإذ اتخذوا تجاهها بعض البعد ، احتفظوا بهيئتها « البشرية » وبطابعها الانساني الواضح ، ولكنه تنقّى أكثر فأكثر من كل ما كان فيه من « الانساني المفرط » ومن « البدائي » ومن الفج والخشن والمتوحش والحيواني في إنسانيتهم. فنعرف أساطير تعود الى ما قبل الألف الثاني تروي لنا مثلاً كيف ان انليل في غرامه كان قد لاحق الإلهة الشابة « نينليل » التي كانت ما تزال باكراً ، وانقضّ عليها بهمجية وأحبلها ، وذلك ثلاث مرات (انها والحق يُقال كانت قد رضيت بذلك وطلبت المزيد) ، حتى ان اعيانه ذواتهم غضبوا عليه من جراء سلوكه الوحشي هذا فنفوه الى الجحيم. أو مثل ايناننا التي اغتصبها بستاني والدها ، وكانت قيد استسلمت الى الهوى مع « عشيقها الأول » دموزي (تموز) ، قبل أن تخونه... لا شك في ان التقليد الأدبي قد احتفظ بذكرى هذه التجاوزات ، إلا ان الأساطير التي وضعها الأكديون لا تتسم بطابع الخشونة ذاته. فان الأخلاق تهذّبت شيئاً فشيئاً. ولكن ، على أية حال ، منذ مطلع الألف الثاني ، لا يرد الكلام عن الآلهة إلا كأشخاص رفيعين ومحترمين وأجلّاء ومهيبين. وحتى حينما ينقادون للأهواء ، فانهم يظلون محترمين وقورين ، كما كان يليق بهذه « الطبقة الرفيعة » التي تتقلد السلطة.

فليست التغييرات السياسية وحدها ، بل تطور الأخلاق ، خاصة تحت التأثير

المتزايد ثم الحصري للقسم السامي ، هي التي غيرت العالم الآلهي شيئاً فشيئاً ، بالاحتفاظ به دوماً كجزء من النظام الثقافي ، لأنه ظل انعكاساً مفخّماً له .

علم الأساطير (الميثولوجيا)

إن هذه « المخيّلة المحسوبة » ، التي طبقها سكان بلاد الرافدين القدماء لكي يخلقوا ، انطلاقاً من عالمهم الطبيعي والجمالي والشعوري والاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، شعباً فائق الطبيعة برمته ، لكي يثبتوا بذلك إدراكهم لما هو مقدس ، قد زوّدتهم أيضاً بما يتيح لهم أن يجيبوا على الألغاز الكبيرة التي كانت الأمور التي حولهم تطرحها على فكرهم. وقد نكون نحن ذواتنا الذين نسبح في وسط من العلم والتقنية ، ونحمل ثقة مفرطة بممثلي العلوم والمتنبئين بها ، قد اعتدنا على أن ندعهم يُسألون عوضنا ــ كل منهم في قطاعه ، إذ قد تجزأ كل شيء في نموذج معرفتنا ــ وقد قضينا هكذا على هذا التعجب أمام العالم وعلى هذه اعادة النظر في كل شيء حولنا وفينا ، هذا الأمر الذي ما يزال يشغل الأفكار الجديدة البريئة والغنية مثل أفكار الصغار والأناس الذين ندعوهم خطأً « بدائيين » وأفكار بعض الشعراء. . . فذلك لأن مسرح الكون كان يدهشهم دون أن يضجرهم بعد ، فقد فكروا فيه كثيراً. لنقل ان أحسن الأدمغة فيهم ، أي هذه النخبة من العقول العميقة والوقّادة التي نلقاها في كل العصور ، وفي كل المجتمعات وفي كل الثقافات ، قد جمعوا تأملاتهم ، جيلاً فجيلاً ، لكي يعلّلوها ، بالوسائل الفكرية الوحيدة التي كانت في حوزتهم ، أي انهم التجأوا الى تركيب صور وظروف وأحداث لا يمكن السيطرة عليها وقادرة على تزويدهم بما يكفيهم ، أي بشرح محتمل على الأقل للأسرار التي كانوا يحسون بكونهم عائشين فيها. وهذا ما نطلق عليه اسم « الميثولوجيا » أي علم الأساطير.

وأهم هذه الألغاز وأكثرها إلحاحاً كان ما يتعلق بالمعطيات الأكثر شمولاً وفي الوقت ذاته بتلك التي هي ذات مصلحة فورية لحياتهم الخاصة : سبب وجود

العالم ووجودهم. وما يختص به هذا البحث عن « المحتمل » ـ خلافاً عن البحث عن الصحيح ـ هي الطاقة على حلّ المعضلة ذاتها بمختلف الطرق ، مادياً ، دون إلحاق الأذى بحدس عميق يكمن وراء جميع هذه الحلول وهو يعرب عن الثوابت الكبيرة للثقافة. ولتوضيح هذا المظهر المزدوج للميثولوجيا في هذه البلاد القديمة ، أشير الى الأول بإيجاز مفاهيمهم حول نشأة الكون ، والى الثاني بالتذكير بنظرياتهم حول نشأة الانسان ، أي أصول الانسان ومصيره.

علم نشأة الكون

في ما يخص أصول الكون ، يبدو ان مؤلفي أقدم الأساطير المكتوبة باللغة السومرية لم يطرحوا على أنفسهم أسئلة ــ فقد اكتفوا مثلاً بنسبتها الى الآلهة دون تفاصيل أخرى ــ أو لم يظنوا انه يترتب عليهم أن يخصصوا لها شروحاً خاصة. وربما ان علماء الآثار لم يحالفهم الحظ بعد في العثور على أحد هذه الشروح. فلم يبقَ لنا إذن أي منها، وهذا أمر ذو مغزى، بالنظر الى عدد وتنوّع الوثائق المستخرجة من الأرض منذ مائة وخمسين سنة من التنقيبات. ويجب القول ان التفضيل الواضح لدى هؤلاء الكتّاب الأقدمين (السابقين لمطلع الألف الثاني) كان موجهاً نحو الحكايات الأسطورية الدقيقة المخصصة بموضوع محدّد والجواب على تساؤل واضح : مولد بعض الآلهة ، والآلية التي كانت قد ضمنت ازدهار بلادهم ومجدها ، وأصول بعض النباتات والأدوات والتقنيات. وليس ثمة ، حسب معرفتنا ، ما يبدو انه خصّ السؤال الأشمل وهو معرفة كيف ولماذا جاء الكون الى الوجود. وكل ما نجده في مقدمة أسطورة كلكامش وانكيدو والجحيم هو هذا :

١ ــ في تلك الأيام ، تلك الأيام الموغلة في القِدم ،
في تلك الليالي ، تلك الليالي الموغلة في القِدم ،
في تلك السنين ، تلك السنين الموغلة في القِدم. . .
٨ ــ حينما فُصل العلى عن الأسفل ،

وإذ فُصل العلى عن الأسفل . . . ١

١١ ـ حينما أخذ « ان » العلى لنفسه

وأخذ « انليل » الأسفل لنفسه ،

وجهّز ارشكيكال بجزئه السفلي . . .

وهنا تظهر القسمات العريضة لمفهوم « علم الكونيات » الذي صاغه هؤلاء الناس لنفوسهم عن الكون في نصفين : السماء من فوق ، وما يقابل السماء من تحت ، أي « الجحيم » ، وهي نصف كرة كبيرة مجوّفة (وبعدئذ سيقولون عنها انها تسبح في مجموعة مياه خيالية) . وكان تصميمها القطري مكوناً ، عند الوسط ، من امتداد أرض البشر المتمحور حول بلاد الرافدين ذاتها ، وهو مستقر على طبقة واسعة من الماء العذب الذي كان يتفجر منها بالآبار والينابيع ، وكانت محاطة مثل جزيرة بمياه البحر المُرّة. وتتصور الأسطورة المذكورة حالة الأمور هذه كنتيجة « للفصل » الأولي الذي جرى لكتلة الكون التي كانت أولاً مضطربة ومتشابكة ، وقد تم هذا الفصل بعمل الإلهين الكبيرين : « ان » من جهة و « انليل » من جهة أخرى. إذ كان كل منهما يرغب في السيطرة على جزء منه. وقد اهتم هذا الأخير بأن يسلم القسم السفلي كله من الأرض الى الإلهة التي كانت في بادىء الأمر سيدته الوحيدة. فيا لها من نظرة هزيلة ! . . .

هذا ولا سيما اذا قارنا هذه الفجوة بسعة الرؤية والتنوع والدقة في مختلف العروض الأحدث عهداً (من الألف الثاني) بالأكدية. وكأننا أمام حقبة أولى كانت قليلة الاستعداد للأمور النظرية ، وتبعها زمان من النضج والتطلب والعمق ، عكف الناس فيه على الأمور النظرية بكثافة وتوفيق. ولدينا من هؤلاء المؤلفين الجدد ليس عدد من التلميحات الى ميلاد العالم مبثوثة هنا وهناك حسب ، بل تحف فنية فيها عولج هذا الموضوع بسمو حقيقي وسعة النظر ، مرتين أو ثلاث مرات في أقل تقدير.

وأشهر عرض وأكمله وأكثره تفصيلاً جاء في « قصيدة الخلق » ، وإن كان هذا العمل مخصصاً قبل كل شيء ، ليس بعلم نشأة الكون كما يعتقد الناس غالباً حتى الأن ، بل هو موجّه الى تبرير المكانة الأولى التي مُنحت لمردوخ بين الآلهة. فيبدأ هذا العرض بعلم نشأة الآلهة ، بما ان الآلهة ، في مفهوم بلاد الرافدين ، كانوا يشكلون جزءاً من الكون ، وكانوا من ثمة مثله خاضعين للاجتياز من العدم الى الوجود. وقبل وجودهم لم يكن هناك سوى اتساع مائي مترامي الأطراف ، وكان يعدّ مثل جماع مستديم بين تيامة الأنثى ، أي الماء المالح للبحر المستقبل ، وبين ذكرها « ابسو » أي الماء العذب للطبقة الجوفية المستقبلة. ومن هناك تخرج أولاً ألوهات بدائية ذات صنع ما يزال أولياً. ثم يخرج الآلهة العظام زوجاً زوجاً ، وهم أبكار السلالة الإلهية المكملة والتامة والتي ما زالت حاكمة. ومن اثنين منها سيولد مردوخ في وقت لاحق ، هو الذي يُقدَّم منذ ظهوره مثل الأكمل والألمع الذي لا يضاهى. وسيصبح بعد ذلك سيد الآلهة الأسمى ، لأنه خلّصهم إذ حارب ببطولة ضد البحر الأولي ، تيامة الهائلة والقبيحة التي كانت تريد معاكستهم ، واستطاع القضاء عليها. لقد أضحى السيد المطلق للعالم ، لأنه هو ذاته خلقه وصنعه وهيأه باستخدامه جثة ضحيته الهائلة : فبعد أن شق جسمها الضخم الى قسمين ، كوّن من جزئه الأعلى القسم العلوي من الكون ، أي السماء حيث ركّز مختلف الكواكب وعيّن لكل منها مساره ودوره الذي لا يخطأ. ومن الجزء الأسفل كوّن القسم السفلي من الكون ، بدءاً من أرضنا ، وبصورة أساسية بلاد الرافدين وحدودها مع كل جغرافيتها.

وهناك أسطورة أخرى تنسب هي أيضاً الى مردوخ ذاته خلق العالم ، ولكنها تقدّم الأمور بنوع مختلف. فتقول لنا : في البدء لم يكن شيء سوى الماء ، أي بحر دون قعر ولا شواطىء. وفي سبيل تكوين المساحة الأرضية :

على سطح الماء ، نظّم مردوخ طوفاً
ثم أحدث تراباً وكدّسه فوقه.

كما ان هناك روايات أخرى تسبق ظاهرياً ترقية مردوخ وتعكس آيديولوجيا أقدم ، وتنسب مسؤولية الكون إما الى الآلهة الثلاثة الأعلين وهم يعملون معاً :

حينما انو وانليل وايا ، الآلهة العظام ،
خططوا السماء والأرض . . .

أو الى رئيس السلالة الإلهية ، انو ، فيما يخص السماء ، والباقي الى ايا الخارق الذكاء :

حينما ولد انو السماء
وأسس ايا الأرض . . .

وهناك أسطورة قد تكون قديمة جداً تقدّم خلقاً متسلسلاً : فالإله انو لم يخلق سوى العنصر الأول من السلسلة ، وهو أوسع العناصر ، أي السماء ، وهذه خلقت بدورها العنصر الثاني ، وهو أكثر تقلّصاً ، أي الأرض ، وهلم جرا . . .

حينما خلق انو السماء ،
وخلقت السماء الأرض ،
وخلقت الأرض الانهار ،
وخلقت الأنهار الجداول . . .

إن مثل هذه الاختلافات ليست متفقة مع الأساليب المذكورة سابقاً للفكرة الأسطورية حسب ، بل انها تماماً في موضعها في نظام ديني مثل نظام بلاد الرافدين الخالي من « العقائدية » المحددة ومن « نصوص مقدسة » ومعيارية تحدّد تعليماً واضحاً وموحّداً ، بذاتها أو بالشرح المخوّل الذي تقدّمه لها السلطات الدينية . ومع ذلك ، فإذا ليس ثمة جواب تجلبه هذه المعطيات المختلفة للسؤال المطروح من شأنه أن يُغطى مادياً بجواب آخر ، ففي عمق كل من هذه الأجوبة يكمن حدس هو عينه في كل مكان : العالم ، بل الكون كله منوط بالآلهة في وجوده ، كما هو منوط بهم في سيره ، مهما كان نوع هذا الارتباط في الواقع .

علم نشأة الانسان

هكذا هو الشأن مع علم نشأة الانسان أيضاً. فلدينا عن هذا العلم أكثر من معطى واحد. إلا اني لن ألحّ في ذلك، بل اكتفي بالتوقف عند أوسع أسطورة وأروعها، وهي « قصيدة الحكيم الخارق » (بالأكدية : اتراخاسيس) التي وضعت في نحو سنة ١٧٠٠، وكانت في أصلها الكامل تتضمن نحو ١٢٠٠ سطر، وقد أُعيد تكوين ثلثيها. انها تشهد معاً لذوق وطاقات المفكرين الدينيين، بعد مطلع الألف الثاني، للمجموعات الواسعة والواضحة والثاقبة والمبنية برسوخ وبعيدة عن المؤلفات الموجزة والدقيقة الأقدم منها عهداً. انه أقدم عرض معروف للأفكار التي حملها البشر بشأن أصولهم الخاصة ومعنى وجودهم. وإذ يدفع الأمور الى ما قبل الطوفان الذي يفتتح نهاية العهود الأسطورية لتكوين الأشياء وبدء الأزمنة التاريخية، حيث ليس للأشياء سوى السير بحسب طبيعتها المنظمة تنظيماً نهائياً، فهو أيضاً مثل المسودة الأولى للفصول الأولى من سِفر التكوين في العهد القديم.

فالرواية تبدأ إذن قبل الكون « التاريخي »، حينما كان مجتمع الآلهة وحده موجوداً. وإذ كان من الواجب أن تقضى احتياجاته المادية، ولم يكن الأمر ممكناً إلا بعمل انتاج، فكان هذا المجتمع بالطبع (مثل مجتمعنا) مقسوماً على فئتين : الرؤساء المستهلكين المسمين بأنوناكو أو أنوناكي، والآلهة من الدرجة الثانية المخصصين للعمل، وكانوا يحملون لقب ايكيكي :

١ ــ حينما كان الآلهة يقومون بدور الانسان،
كانوا مسخّرين ويشتغلون
وكان شغلهم ثقيلاً
وسخرتهم مرهقة، وجهدهم كبيراً،
٢ ــ لأن أنوناكو كانوا يفرضون
على ايكيكي سخرة سبعة أضعاف...

أخيراً، ثار ايكيكي، وقد أرهقهم عملهم المضني، وبدأوا

الاضراب واحرقوا أدوات عملهم ، وذهبوا يحتجون لدى المشرف على شغلهم ، وهو انليل. فحدث اضطراب بين أنوناكو : فبدون العمال ، كان الشقاء والمجاعة حتماً. فجمعوا المجلس بكامل هيئته برئاسة « انو » شخصياً. و « ايا » الإله الصاحي والذكي والدقيق والمبتكر هو الذي حلّ الأزمة ، إذ اقترح خلق بديل للآلهة ــ العاملين : على أن يكون موهوباً بكفاية لكي يشتغل مثلهم ، ومنظماً بحيث لا يتسنى له أبداً ان يطالب، مثل الآلهة ، وباسم الطبيعة ذاتها ، بمصير مماثل وبحق على عدم الشغل ، إذ ان الأمر من شأنه أن يعرّض العالم الآلهي للخطر المقلق ذاته. وهذا البديل سيكون الانسان. لا شك في انه سيكون ذكياً وقادراً على القيام بمهمته الأصلية على أفضل وجه. ولكنه سيُحكَم عليه بحياة أمدها محدود. وما ان قبل الآلهة هذا المشروع بحماس ، حتى وُضع قيد التنفيذ ، فخُلق الانسان : خلق من طين (وسيعود يوماً إليه بعد موته) ممزوج بدم إله قاصر ، لكي يأخذ منه الصفات الجديرة التي تساعده على انجاز عمله مثل أسلافه الآلهة.

وما أن وُضع الناس في العالم ، بالأزواج السبعة الأولى المشتقة من النموذج الانساني المصنوع في البداية ، حتى عكفوا بمرح ونجاح على مهمتهم وأفلحوا فيها تماماً. فتكاثروا جداً ، وصار « ضجيجهم » المتزايد يمنع انليل من النوم. وتأتي هنا نبرة هجائية تؤشر الى ان السلطة وحدها ، وإن كانت العليا ، لا تتضمن بذاتها الاتزان ولا سيما الذكاء وموهبة التكهن. فان انليل يقرر ابادة البشر ، وذلك بان يرسل إليهم مختلف الآفات : الوباء أولاً ، ثم الجفاف مع المجاعة ، بغية القضاء عليهم واعادة النظر في سير الأمور. ولكن الإله أيا يعرف كيف يتدبر **الأمور، ويتدخل كل مرة سراً: وباعتباره غير حائز على السلطة العليا، لا يستطيع** مقاومتها : هذه كلها صور استقاها مؤلفو الأسطورة مباشرة من الأزمات والتغييرات « المعيشة » في ممارسة سلطة الملوك. . . أخيراً ، إذ كان انليل دوماً منزعجاً من البشر ، قرر ابادتهم دون قيد ولا شرط ، وذلك بأرهب كارثة : بفيضان الطوفان الذي لا يُقهر. إلا ان « أيا » ، الذي اضطر هذه المرة الى اداء القَسَم مع الآلهة

الآخرين بألاّ يحدّث أحداً عن هذا المشروع المشؤوم ، تدبّر الأمر لكي يعرّفه في الحلم (وهذا لا يعني الكلام) لمحميّه « الحكيم الخارق » . وحينما سأله هذا عن وسائل النجاة من الموت ، اضطر أيا الى ان يشرح له مشروعه في بناء « الفُلْك » الشهير. وأفضى إليه بالأمر ليس بتوجيه الكلام إليه شخصياً (لئلا يخون القَسَم) ، بل الى جدار القصب الذي يجلس الحكيم وراءه. وهكذا فان « الحكيم » الذي أُنذر فأَطاع سيده ، سيكون نوح هذا الطوفان الأول ، وقد التجأ الى سفينته مع عائلته وكل ما يلزم بعد الكارثة لادامة الطبيعة والثقافة المتلاشيتين ، وكذلك الجنس البشري ، الضروري للآلهة. وبعد الكارثة ، حينما يطأ نوح الأرض الخاوية والخالية ويسرع في القيام بواجبه الأساسي ، أي بتوفير الغذاء للآلهة الجائعين ، يغضب انليل بغباوة إذ يرى ان خطته قد أُحبطت ، مع كونها حمقاء. وإذا بالإله أيا يتخذ اجراءات كفيلة بان تمنع في المستقبل ازدياداً مفرطاً في السكان. فلم يكتفِ بان يدخل بين البشر انتقاصاً في الولادات بالعقم المَرضي أو الارادي لدى بعض النساء وبوفيات الأولاد لدى أخريات ، بل قصّر أيضاً الحياة البشرية : فالناس الذين نعرف عنهم من روايات أسطورية أخرى ان حياتهم كانت أطول بكثير ، سيموتون من الآن دون بلوغهم المائة من العمر. وهكذا حُـدّدت طبيعة البشر في تكوينها ومصيرها ومُنحت انجازها الأخير. وبوسع الأزمنة التاريخية أن تبدأ الآن.

كان يجدر بنا أن نلحّ أكثر على هذه الوثيقة التي تعدّ تحفة أدبية منجزة ومبنية على مفهوم مدهش للمنظورات الواسعة وللحصيلة المتزنة. و « التعليم » الخاص بعلم نشأة الانسان الذي يتجلى فيها واضحاً تماماً في تصميمه : فقد خُلق البشر ووُضعوا في العالم ، وأُنجز تركيبهم بدقة ، لكي يقوموا تجاه الآلهة بدور الخدم. انهم منتجون يستثمرون هذا العالم لكي يوفروا بعملهم الخيرات المادية الضرورية للعالم ما فوق الطبيعة أولاً ، أي الأكل والشرب والثياب والزينة والأثاث والمسكن. وسيستفيدون هم ذواتهم من فائض هذه الخيرات ، وهذا أمر بديهي ، إلا انه

سيكون بالدرجة الثانية وكأنه اضافي. فليس للحياة البشرية من معنى وسبب وجود وغاية إلا في خدمة الآلهة ، كما ليس من معنى لرعايا المملكة ولا سبب وجود ولا غاية إلا في خدمة الملك وبيته. وهنا أيضاً نجد الصورة ذاتها ، وهو هيكل وعمود يدعم الفكر الديني في البلاد جميعها.

حكم العالم

هناك أساطير عديدة ، صريحة أو تلميحية ، توضّح نقل السلطة الملكية الى التاريخ البشري كله « بعد الطوفان ». فما ان خُلق العالم والبشر ، حتى لم يسع الآلهة الكفّ عن إدارته وحكمه وضمان سيره المتتابع ، ليس لمجمل آلته ، بل حتى لأصغر دواليبها. وكانوا يتصرفون بقرارات ناجعة ، شأن الملوك ، بأوامرهم وتوصياتهم وقراراتهم الصادرة لكي تُطاع بنوع إلـزامي. فكانـوا يعيّنون المصائر ويحددونها أو يقررونها و « يسجّلونها » ، كما رأينا سابقاً ، في الأشياء ، وينقلونها بهذه الطريقة الى المعنيين ، حسب « شريعـة » معروفـة وتمكن قراءتهـا ، وبذا يجعلون التقنية الخاصة بالعرافة ممكنة.

إن صورة السلطة الملكية ، المنقولة الى العالم الخاص بما وراء الطبيعة ، لم تكن إذن مجـرد أسلوب إنشائي ، أي نـوعاً من الاستعـارة الغنائيـة ، بل كـانت مماثلة حقيقيـة ، أي وسيلة للمعرفـة. فكان الآلهـة حقاً صـانعي الكون ومـدبري كـل عناصره ، كما كان الملوك حكاماً ومسؤولين تجاه دولتهم وثرواتها وكل من رعاياها. ان هذا التعادل النسبي يكمن في محور علم نشأة الكون ونشأة الانسان ، بل في محور علم الدين كله الذي يتعلق بصلات الناس بالأمور المقدسة في بلاد الرافدين. وكان هذا العلم يولي معنىً مقبولاً لسير العالم ولمصير الأشياء والناس. ويجب أن نعترف بان مثل هذا الشرح الذي اكتشفه وكـوّنه مثقفون ومفكّرون يرقون الى عصور قديمة ، أي الى منتصف الألف الثالث ، إن لم نقل قبل ذلك ، ينتزع منا الاعجاب بمهارته وتناسقه وقوته.

إن هذا الأمر يقنعنا بان نعدّ ديانتهم نظاماً حقيقياً. فعندما نلقي عليها النظرات الأولى ، يبدو لنا ان هذه المئات من الآلهة ، وتشابك الشخصيات التي تحمل أسماء معقدة وغريبة لنا ، وهذا العدد الكبير من الحكايات الخيالية الغامضة والغريبة بدرجات متفاوتة ، وتصرف الناس ومغامراتهم ، وكأنه يعكس فوضى واسعة وخليطاً كئيباً ولغزاً يكاد يكون غير مفهوم وغير مجدٍ. ولكننا إذا أصررنا على الذهاب الى أبعد في عمق الأشياء ، تعرفنا منها الى حصيلة راسخة وذكية ومحسوبة ، حتى يعترينا الانذهال أمام عظمتها. فمع كون النظام بهذا القِدم والتخلّف وبهذا البعد عن بديهياتنا ومعتقداتنا وعن كل ما هو مألوف عندنا ، على هذا الصعيد،فهو مع ذلك يشكّل بنية متناسقة ومعقولة ونبيلة وجديرة بالاحترام : إذ ذاك نفهم بيسر كيف وُجد وتطوّر الشعور الديني لدى الملايين من الأفراد الذين تتابعوا في أجيال طويلة في هذه الأرض القديمة على مدى ثلاثة آلاف سنة.

السلوك الديني

إن النظام والمماثلة الأساسية نفسها « للآلهة الأسياد » قد هيمنا بقوة على السلوك الديني كله. وهذه هي الستارة الثالثة والأخيرة لكل ديانة بحد ذاتها.

خدمة الآلهة

قبل كل شيء ، كانت العبادة بمعناها الخاص ، أي الطقوس التي « تتمحور حول الآلهة » تمتزج بـ « إعالة الآلهة » ، أي تزويد هؤلاء الأشخاص الرفيعي المقام بكل ما هو ضروري ونافع لهم ، لكي يعيشوا بنوع أفضل وأسعد من ملوك الأرض ويمضوا حياة خالية من الهموم وموقوفة كلها على حكم الكون.

وكان من عادة ملوك بلاد الرافدين،منذ مطلع الألف الثالث ، أن يذكروا في كتاباتهم التذكارية بانهم قد بدأوا وأكملوا بناء العديد من المعابد الفخمة وترميمها ، لكي تكون « منازل » لآلهتهم. وكانت هذه المعابد مشيدة حول غرفة

مركزية هي « المكان المقدس » حيث كان تمثال الإله وصور العبادة التي كانت غنية ونفيسة عادة وتمّثل الإله أو الآلهة الذين لهمْ كُرّس المعبد ، وبجانبهم أهل بيتهم وعائلتهم. وحول هذه الصور التي تعدّ علامة وضماناً للحضور الحقيقي للشخص الإلهي في مقره الأرضي ، كانت تُنظَّم كل يوم حفلات تفوق في الأبهة الحفلات التي تُقام في البلاط الملكي. وكان ينبغي كل يوم تغذية سكان هذا المكان الأجلاّء. وهوذا مقطع من رتبة أو طقس عبادة « انو » في مدينة الوركاء ، وهو يبيّن لنا استمرار ذلك طوال قرون ، (لأن كتاب الرتب يكون عادة محافظاً جداً وأقل تغييراً من الآيديولوجيا على مدى الأحقاب) وحيث يجري ترتيب ما نسميه « بالذبائح » للآلهة ، وما كان مؤمنوهم في بلاد الرافدين يعدّونه مثل « وجبات طعامهم» :

« في كل يوم من السنة ، في وجبة طعام الصباح الكبيرة ، سيهيئون أمام تمثال أنو ١٨ اناء ذهبياً على مائدته (أي على مذبحه) : ٧ عن اليمين : ٣ من بيرة الشعير و٤ من البيرة التي تسمى « لَبكو » ، وسبعة عن اليسار : ٣ من بيرة الشعير وواحداً من بيرة لَبكو ، وواحداً من بيرة ناشو ، وواحداً من بيرة الجرة ، بالاضافة الى حليب في إناء من الجص ، و٤ آنية ذهبية من الخمر « المعصورة ». والحال نفسها في وجبة طعام الصباح الصغيرة ، وكذلك في وجبة المساء الكبيرة والصغيرة. ولكنهم لا يقدمون حليباً في وجبة المساء. . . ».

وبعد الوجبة الخاصة بالمشروبات ، يأتي دور تقديم اللحوم ، في المناسبات ذاتها وحسب التفاصيل التالية :

« سيذبحون بالاجمال ، لكل وجبة ، ٢١ خروفاً من النوعية الأولى ، مسمنة وخالصة ، وعمرها سنتان وقد تربت بالشعير ، وخمسة للتقدمة الاعتيادية مربّاة بالحليب ، و٢٥ خروفاً من النوعية الدُنيا لم تُربَّ بالشعير. فضلاً عن ذلك ، سيقدمون ثورين قويين مع عجل رضيع. . . ».

هذا بغض النظر عن الكمية الهائلة ، المفصّلة بعناية ، لمختلف أصناف الخبز والحلويات والتمور ، الخ. . .

وهؤلاء الآلهة الذين كانوا يُغذَّون بمثل هذا البذخ ، كان الناس يلبسونهم أيضاً ويكوّنون لهم صندوقاً خاصاً للمجوهرات التي وردتنا عنها بعض التفاصيل. كما كانوا يقومون بتنظيفهم : يغسلونهم ويعطّرونهم. ثم يطوفون بهم باحتفال في المدينة وفي الريف ، سواء على عربة أو في زورق ، لنقلهم من مقر الى آخر ، إذ كانوا يتزاورون فيما بينهم بين الفينة والفينة. وكانت هذه الأعياد تختلف ، حسب أيام الشهور والسنة ، بمقتضى مراسيم ونظام مفصّل. وقد بقي لنا منها ما يكفي لتكوين فكرة عن السنة الطقسية التي كانت تبلغ ذروتها في الأيام الأحد عشر أو الاثني عشر الأولى من العام الجديد (وكان يحتفل به في آذار) ، وكانت كلها مخصصة باحتفال رسمي يشكّل أهم احتفال في السنة ، ويشترك فيه الملك والشعب كله. وهناك أعياد أخرى كانت تتخلل بقية الشهور ، وهي تتفاوت في الأبهة ، مثل الاحتفال « بزواج » الآلهة أو بذكرى قرانهم. وفي الألف الأول ، كان يجري هذا الاحتفال بتماثيل الآلهة التي يقمطونها قبل نقلها الى « مخدع العرس » حيث يتركونها في الليل جنباً الى جنب. وفي نهاية الألف الثالث ، وفي بعض المراكز الدينية في الأقل ، كان يُعاد تمثيل الزواج هذا ، فيتصل الملك جنسياً بإحدى الكاهنات. ولدينا من جميع هذه الاحتفالات كتب طقسية مفصلة وأصداء عديدة في الأدب.

وكانت هذه الرتبة أيضاً تجري على غرار المراسيم الملكية ، بل أفضل منها ، وبمقتضى منطق تمثيل الآلهة حسب نموذج الأُسَر المالكة.

الإيمان بطاعة الآلهة

كان التمثيل عينه يهيمن بطريقة أخرى على حياة الناس كلها وعلى موقفهم تجاه ما هو إلهي. فلم يكن يكفي تقديم الاحترام للحاكمين وخدمتهم بأبهة ، بل كان من الضروري أيضاً الامتثال لرغبتهم والطاعة العمياء لأوامرهم. فكان السلوك الديني إذن يقتضي عدداً من الالتزامات ، إن لم تكن على الصعيد « الأخلاقي » بالمعنى الخاص للكلمة (لأن الديانة في بلاد الرافدين لم تكن مؤسسة

على شرع أخلاقي . كما كان الشأن عند مؤلفي الكتاب المقدس) ، ففي الأقل على الصعيد التقضائي . فكان هذا السلوك قد أرسى قواعده على قناعة يتقاسمها جميع الساميين ، حسب علمنا ، أي بما إن جميع الضغوط الاجتماعية تصدر عن إرادة الملك وتتلقى منها قوتها الالزامية ، وإقرارها أحياناً ، فان جميع ضرورات الحياة ، عامة كانت أو فردية ، تستمد قيمتها من كونها تعرب عن إرادة الآلهة الصريحة. وكانت هذه الالتزامات أو النواهي تشمل جميع الأصعدة. فكانت هناك التزامات الحق العام ، وهي تتعلق أيضاً من زاوية أخرى بالإقرار الاجتماعي : لا ينبغي الحاق الأذى بالآخرين أو بمصالحهم. وهناك علامات تبدو وكأنها تذهب الى أبعد من ذلك وتطالب بالجودة والسخاء والأريحية نحو الجميع. إلا انه كان هناك أيضاً عدد لا يُصدّق من الأوامر الايجابية ولا سيما السلبية ، أي ما نسميه بالمعنى الواسع « الممنوعات ». هوذا بعض منها ، نستمده من لائحة شهيرة : ما كان ينبغي اداء القَسَم دون غسل اليد التي ترفع لادائه ، ولا استدعاء اسم إلهي بإشهار معزقة ، ولا الشرب في كأس من طين غير مفخور ، ولا اقتلاع غصن صغير في السهب أو تحطيم قصبة في المقصبة ، ولا التبوّل أو التقيؤ في سيل ماء ، ولا انتزاع مدرة من حقل ، وهلم جرا . . . وإذا بدت هذه النواحي اعتباطية وخالية من معنى في نظرنا ، فانها كانت منطقية في نظر مستخدميها وفي رؤيتهم الخاصة للعالم وسلّم القيم. فمثلاً كان لسيل الماء عندهم طابع فائق الطبيعة ، فما كان ينبغي تدنيسه. وكانوا يعتقدون ان بين الملكية العقارية وأصحابها الشرعيين صلة حقيقية وعميقة كان يترتب إزالتها في حالة التنازل عن الأرض : فكانت رتبة سابقة للقضاء تعدّ ان كل مدرة منتزعة من الحقل تحتوي في ذاتها على هذا الارتباط ، ويكفي القاؤها في الماء لازالته عنها. فلم يكن من الممكن إذن التصرف حسب الهوى بمثل هذه الرموز الطلسمية. « منطقية » كانت أَمْ لا ، فان هذه الأوامر ، ولاسيما النواهي التي لا تحصى ، تظهر زاخرة في الحياة اليومية من جميع نواحيها ، بحيث كان من الصعب حقاً ألا يخالف المرء واحدة منها في كل خطوة.

وإحدى السمات الخاصة برؤية بلاد الرافدين للأمور هي ان جميع هذه الأوامر ، ايجابية كانت أو سلبية ، ومن أي صعيد كانت ـ قضائية ، أخلاقية ، اجتماعية، من قبيل اللياقة، دينية محضة ، أو من هذه الفئة المظلمة التي نسميها بـ « خرافات » ـ ، كانت جميعها موضوعة نوعاً ما على قدم المساواة على الصعيد الديني. وبعض تفاصيل السلوك الوارد ذكرها قبل قليل ، تعلّق الخطر الفائق الطبيعية ذاته بتفاهات مثل اقتلاع غصين من السهب وبالجرائم مثل قتل الصديق. لأن جميعها آتية من المصدر عينه ، أي من إرادة الآلهة ، وكانت من ثمة تعرّض مخالفيها على السواء لردة فعل إنتقامية من قبل الأسياد المتسامين الذين أُغيظوا بالتمرد ، شأنهم في ذلك شأن مخالفي الشرائع والالتزامات الادارية الذين كانوا يتوقعون عقاباً من الملك الذي أصدرها والذي يضمنها بسلطته العليا.

لقد تعمدت استعمال ألفاظ وتعابير مثل « كانت تعرّض » و « كانوا يتوقعون » ، لأنه ، كما في الحياة الاجتماعية ، لم يكن العقاب أمراً لا مردّ منه ولا مباشراً. فعلى غرار الملك ، كان على الآلهة ان يعاقبوا دون شك ، ولكنهم في الواقع لا يعاقبون دوماً ، لا لأنهم لم يطلعوا على الخطأ ، شأن السلطات الأرضية ، بل لأجل أسباب كثيرة سرية كانوا هم وحدهم يحكمون فيها ، بحريتهم السامية وبعمق تصاميمهم التي لا تُدرَك. والأكيد ، بالمقابل ، هو انه امام مصيبة طارئة أو نكبة مفاجئة أو مرض مباغت أو كارثة غير متوقعة ـ وهذه كلها أمور تدخل في الرؤية المتمحورة حول الآلهة التي كانت لدى هؤلاء الناس عن سير العالم ، ولم تكن تنسب إلا الى قرار الآلهة وإرادتهم ـ كان الناس يفكرون حالاً فيهم وكأنهم سبب هذه الشرور. وكانوا مقتنعين بان مثل هؤلاء الأشخاص العظام الذين لا يطالهم لوم ما كانوا يستطيعون العمل بغير معنى وكأنهم يعبثون دون سبب. لذا كان الناس مضطرين الى إقحام معنى العدالة عندهم. فكانوا يصوغون بنوع ضمني استدلالاً لاحقاً : « إذا كنت في المصيبة ، دون ان أكون قد أردت ذلك أو أثرته بذاتي ، فذلك لأن الآلهة رموني فيها. وإذا قرروا هذا ، فلابد لأني قد أغضبتهم

بمخالفتي ارادتهم وبعدم طاعتي أحد أوامرهم »، حتى دون إرادتي وبغير علم مني.

فاننا في اللائحة المذكورة أعلاه، بجانب تجاوزات واعية كالزنى، أو شبه لا إرادية كتحطيم آلي لقصبة في المستنقع، نجد منها ما هو غير واعٍ تماماً، أو غير قابل للتمييز، مثلما حين يكون الانسان، في وقتٍ ما، في احتكاك مع شخص يكون هو ذاته موضوع بغض الآلهة.

ظاهرة الشر وأسبابه

إنَّ الرؤية الأساسية عينها التي تنظر الى الآلهة على صورة الملوك كانت قد قدمت شرحاً دينياً معقولاً لهذه المعضلة الأخرى الشاملة والملحة للحياة البشرية : وجود الشر، أي شر « الألم »، أعني كل ما يعاكس رغبتنا في الرخاء والسعادة. وبما ان ما ندعوه « الشر الأدبي » والعمل الشرير بحد ذاته لم يكن يدخل في الحسبان في ديانة لا تهتم بالأخلاقية، فكان يمكن شرح معظم هذه الشرور بأسبابها المباشرة، بمقدار ما يمكن تمييزها : فان إدارة سيئة تؤدي الى العجز، والمصاريف الباهظة تؤدي الى الافلاس، وزواجاً غير موفق يفضي الى المشاكل، وضربة شمس أو نفحة برد أو اتصالاً جنسياً مريباً، أمور تؤدي الى هذا المرض أو ذاك. إلا ان شروحاً من هذا النوع لا تجيب إلا عن نصف السؤال. ويبقى ما هو الأكثر إلحاحاً : لِمَ حدث الأمر لي شخصياً؟ وكانت العلوم الدينية تقدم لذلك جواباً مقبولاً ونهائياً تماماً في الوقت ذاته، وإن لم يكن، مثل كل فكرة أسطورية، سوى « محتمل » : فالشر هو القصاص الذي أمر به الآلهة عن كل عمل مخالف لارادتهم السامية، كما ان العقاب هو القصاص الذي تنزله السلطة الأرضية عن كل مخالفة للشريعة.

صحيح ان المخيلة الدينية كانت قد اخترعت أولاً عدداً من أسباب مشخّصة، في سبيل التحقق من مختلف الشرور الملاصقة للحياة الانسانية. انها كائنات فائقة الطبيعة من الدرجة الثانية، أي ما نسميه « بالشياطين » الذين كانوا

يتدخلون مثل حيوانات شرسة تنقضّ على أي شخص كان لكي تعضّه أو ترعبه ، دون دافع آخر سوى نزعتها الشريرة. ومعظم أسماء هؤلاء المسيئين سومرية ، وهذا ما يكشف عن أصلها السومري ، وإن أضاف الساميون إليها بعضاً آخر. ولكن حينما فرض علم الدين ذاته عامة على المعتقد ، كفّ الشياطين عن العمل تلقائياً ، وأصبحوا مثل شرطة الآلهة ، مكلّفين بتنفيذ قراراتهم الاجرامية وبجلب قصاصات الشرور والمصائب على الذين كانوا قد أغاظوا موكّلِيهم « بخطيئة » ما ، أي بمخالفة ارادتهم.

الطقوس الخاصة بالعبادة

إن الأساطير الخاصة بالشر والتي وُضعت بالتطابق مع سلطة الآلهة الملكية قد زوّدت أيضاً بتفاصيل خاصة بمعالجة الشرور التي تعلّلها. وقبل تبنّيها (ربما في عهد سابق للألف الثالث) ، كان الناس قد استخدموا معتقدات « بدائية » ، تتعلق بالسحر. وكان هذا السحر ، في معنى الكلمة الخاص ، ينقل الى الأسباب الفائقة الطبيعية أو السرية المتعلقة بمساوىء الحياة ، السلطات المنسوبة الى العمل اليدوي للانسان على الأشياء لخلقها وتغييرها وملاشاتها ، أو الى تأثيره في الكائنات الحية لقمعها وإخضاعها أو إزالتها. وعلى هذه المقدمات ، كانوا قد تخيّلوا ، على مر الزمن ، تشكيلة كاملة من أساليب تعدّ ناجعة تجري بحركات واستخدام أدوات أو مواد ، كما في التقنيات الأخرى ، وبأقوال آمرة و « مناشدات » موجّهة الى صانعي الشرور. وقد حفظوا بعدئذ هذه الرتب اليدوية أو الشفهية ، ولكنهم غيّروا فحواها وطريقتها ، فاستخدموا الماء لغسل الشر ومحوه أو لابتلاع سببه وإزالته ، والنار لحرقه ، وهذه النبتة أو تلك أو مادة معدنية أو حيوانية تعدّ « مطهّرة » ، لإبعاد الأسباب التي تحمل الأمراض ، شيطانية كانت أو لا. وإذ كانوا يتلفظون بصيغ طقسية لدحر هؤلاء المضطهدين أو تهزيمهم ، فلم يكن ذلك لكي يؤثروا مباشرة في الأسباب المفترضة للشرور ، بل كانوا يقدّمون للآلهة سياقاً يمكّنهم

من التدخل بنفثهم فيها قدرتهم الفعّالة ، بعد إصغائهم الى الصيغ المتلوة التي استحالت من مجرد مناشدات الى صلوات حقيقية. وهكذا كانت هذه الرتب اليدوية والشفهية تؤدي مفعولها. إذ كان الناس يفترضون الآلهة رحماء ، مثل ملوك الأرض ، وقادرين ، إذا ما توصلوا الى التأثير في قلوبهم ، أن يرجعوا عن قراراتهم الأولى الصارمة وان يفرّجوا عن الذين كانوا قد أصدروا عليهم حكماً عادلاً.

وهذا هو معنى قطاع واسع جداً من السلوك الطقسي ، الذي لم يعد « سحراً » كما يصر الناس على تسميته غالباً حتى الآن ، بل أصبح في الواقع بآليته « شعوذة » أو « تعزيماً » ، وبالمكان الذي كان يشغله في العلاقات مع الآلهة أصبح « طقساً خاصاً بالعبادة » يُنَفَّذ ليس مباشرة لإكرامهم ولصالحهم ، بل لفائدة مؤمنيهم. وقد بقي لنا عدد لا يحصى من هذه الصيغ المختصة بجميع الشرور التي يمكن تصوّرها : الأمراض الجسدية والمعنوية ، النكبات ، الكوارث ، المعاكسات بأنواعها. وكانوا قد نظموا ضدها بالتتالي رتباً يدوية وشفهية وحركات وصلوات. وهنا أيضاً ، كان مفتاح هذا النشاط الديني كله وتبريره وسببه ، في القدرة السامية العلوية التي تصورها الناس على نموذج السلطة الملكية.

الموت والحياة الأخرى

طالما تمنى الناس ان يوافق آلهتهم على تضرعاتهم فيتدخلوا لصالحهم. فكما كان يتسنى للملوك أن يرفضوا حظوتهم ، كذلك كا بوسع الآلهة أن يصرّوا على رفض طلبات الناس وأن يتركوهم يرضخون لمصيرهم صاغرين. وكانت ثمة مصيبة لا تُقهر ، ولم يكن بوسع أحد أن ينجو منها ، بما انها قد سُجّلت في الطبيعة البشرية وفي مصيرها : الموت . ونقصد بذلك الموت الطبيعي الاعتيادي ، في نهاية حياة طويلة ، ودون ظروف قاسية . فهناك أساليب تعزيمية ضد الحادث المميت ، أي الموت المبكر. ولكن ليس ثمة شيء ضد هذه الخاتمة المنتظرة للحياة.

إلا ان الانسان ، حتى بعد موته ، لم يكن يفلت من هيمنة الآلهة وسيطرتهم.

فلم يكن يبقى منه إذ ذاك ، عدا الجسد الذي يعود تدريجياً الى « طينه » الأول ، سوى نوع من نسخة ثانية مظللة ، ومتبخرة وأثيرية ، أي « شبح » (اطيمّو) أدخل بفتحة القبر الى مسكنه الجديد ، فانضمّ الى الزمرة اللامتناهية من أسلافه تحت الأرض ، في الجحيم ، تلك المغارة الواسعة والمظلمة والصامتة والكئيبة ، حيث يترتب على الجميع أن يمضوا فيها الى الأبد حياة كئيبة وخادرة ، ولكنها ما كانت تمنعهم من أن يعودوا أحياناً ليحدثوا الهلع والعذاب للأحياء المهملين الذين ينسون أن يقدّموا لهم القرابين والتقادم الصغيرة من الطعام ، ما بوسعه أن يديم حياتهم الواهية. وإذا كانوا قد غيّروا حالتهم ، فلم يغيروا ظروفهم. فعلى الرغم من كونهم قد أضحوا جامدين وغير نافعين ، فانهم كانوا دوماً رعايا الآلهة الأسياد ، في مكانهم المعاكس للسماء ، حيث كان كل ما هو إيجابي على الأرض قد اتّسم بعلامة سلبية. فكان ثمة مجمع كامل للآلهة ، يختلف عن المجمع السماوي ، ويمارس السلطة هناك تحت الزعامة العليا للآلهة العاتية ارشكيكال ، التي لحق بها بعدئذ زوجها نركال الرهيب.

النظام الديني

وهكذا ، من السماء الى أعماق الجحيم ، ومنذ خلق العالم ، إن لم نقل قبل ذلك ، في كل موضع كانت ترتسم هذه المماثلة العنيدة والشاملة مع المؤسسة الملكية الماثلة دوماً في ديانة بلاد الرافدين القديمة ، وهي تشكل ركناً لا يتزعزع بفضله يتعذر علينا ألا نرى فيها نظاماً حقيقياً صُـمِّم وبُني شيئاً فشيئاً بذكاء ورسوخ ، وهو جدير باعجابنا وإجلالنا ، على الرغم من كونه بعيداً عن أنظارنا.

وقد كوَّن المؤمنون القدماء ، حول شعورهم تجاه عالم فائق الطبيعة وقدسي وسام ورهيبٍ ولا يمكن بلوغه ، مثلاً أعلى « منطقياً » يتيح لهم العيش دون قلق كبير : كانوا يشعرون بأن آلهتهم هم الذين يقودونهم ، مثل ملوكهم. وقد تكيّفوا مع هذا الخضوع. وحاولوا أن يجدوا فيه الوسائل للتخلص من المكاره والشدائد

التي دونها ، حسب اعتقادهم ، كانت الحياة محتملة بكفاية ، بل لذيذة ، إذ لم يكونوا يطمحون الى سعادة فوق البشرية . . . انه الزمان البعيد حيث كان الناس يقبلون بان المرء ، مهما فعل ، لا ينجو من مصيره الأخير ، ذلك العصر السحيق حيث لم يكن الناس قد اكتشفوا مفهوم « معارضة السلطة » . . .

الفصل الثاني

العقل والمهمة التقنية للسلطة

انكي / ايا

انه من التحذلق الممل الذي يكاد يكون عديم الجدوى أن نستعرض بالتفصيل أسماء الآلهة العديدين وخواصهم الذين كان سكان بلاد الرافدين القدماء يخصونهم بعبادتهم ويؤدون لهم الطقوس. وخير لنا أن نؤشر إجمالاً الى ان مجمع الآلهة هذا، مهما كانت نشأته الطويلة والمجهولة، كان يشكّل هو أيضاً نظاماً كامل التركيبة، كان فيه لكل عنصر ـ أي كل شخص إلهي ـ مكانه ودوره الأصيل الذي لا يُستَبدل، مثل العظام في الهيكل العظمي. وفي سبيل إظهار الأشياء بنوع أفضل من هذه الزاوية، من الأولى، في نهاية الأمر، الاكتفاء بعنصر واحد، يُختار من بين أصفى العناصر وأكثرها توثيقاً، ودراسة دوره ومصيره عن كثب، ومن خلالها لابد أن يُستَشَفَّ التسلسل وسيرُ المجموع. ويتعلق الأمر هنا بالإله الذي كانت النصوص السومرية تدعوه « انكي »، بينما تفضل الأكدية أن تسميه « ايا ».

وفي سبيل تحديد موقعه، لابد لنا من أن نضع خلاصة لما يمكننا معرفته عن تكوين مجتمع الآله ذاته. وأعمق سمة لهذا المجتمع هي انه كان يعكس مجتمع البشر وتطوره السياسي « على أفضل نوع ». ويبدو ان الآلهة قد صُوِّروا لشرح سير الطبيعة والعالم الذي يفلت من إرادة البشر. فكان ثمة إله اسمه « ان » : « ما فوق » أو « السماء »، وراء السماء، وايشكور وراء العاصفة، ونانا وراء القمر، وكيبيل

وراء النار ، ونيسابا وراء الغلات ، وهلم جرا . . . وكانت هذه السلطة على الأشياء مكتوبة أحياناً في اسم العلم لـلإله المتنـاسب : انليل : « السيـد الهواء » (بمعنى الفضاء الفاصل بين الأرض والسماء) ، ننخرساك : « سيدة الجبل » ، الخ . . . وكانت هذه الكائنات المافوق أرضيـة تتميز عنـا ليس بقدرتهـا وعلمها الفـائقين حسب ، بل باستمرار حياتها التي لم يكن الموت ليستطيع وضع حد لها . وما خـلا هذا ، فانها كانت مصوغة على نموذج البشر : فكان لها جسم يجب تغذيته وتلبيسه وإسكانه . وكانت تذهب وتـأتي وتتحدث وتضحـك وتبكي وتتحاب وتتشـاجر ، وتؤسس عوائل مكوّنة من آباء وأمهات وأولاد .

إن هذه الرؤية الطبيعية للحضارة المحليـة كانت مشتـركة في البـلاد كلها . إلا ان هذه البلاد كانت ، قبل الثلث الأخير من الألف الثالث أو في منتصف هذا الألف ، مجزأة سياسياً الى أنواع من الإمارات فيها تجمعت القرى القديمة لما قبـل التاريخ حول مدينـة ــ عاصمـة ، وكانت تتعـايش أحيانـاً في السلام ، وأخـرى في صراع على المصالح . وإذا كان تعيين الأسيـاد لهذه الـدويلات يمكن أن يختلف من واحدة الى أخرى ، فان المبدأ الملكي كان مقبولاً في كل مكان . وعلى غرار الملك الذي يترأس جهاز الدولة ويحاط في بـلاطه بعـائلته القـريبة أو البعيـدة وبمعاونيـه وموظفيه ، كانوا قد تخيّلوا في المعبد سيداً فوق الآخرين ، مع عائلته وحاشيته المكوّنة من شخصيـات مجموعـة ومتسلسلة ، انطلاقـاً من آلهة خـاصة بـالقرى القـديمـة والمناطق ، قبل توحيدها تحت سيطرة العاصمة ، التي أصبح إلهها الأعظم هو الملك الفائق الطبيعة .

وهكذا فمنذ أقدم النصوص التي يواصلها التقليد الاجماعي مدة آلاف السنين ، يُقدَّم انكي كسيد دويلة ــ المدينة الجنوبية « أريدو » التي كانت أقرب منها اليوم بكثير من المستنقع الذي يواصل مصب دجلة والفرات في الخليج العـربي . وكان يسكن في معبده (أي : بيت) الذي منه اسم : أي . انكور أو أي . أبسو يؤشر الى صلته الوثيقة بـ « الماء العذب » . فكان انكور وشبه مرادفه أبسو يشيران بالفعل الى هذه

الطبقة الجوفية من العالم التي كانت ، حسب منظور ذلك العصر ، تكوّن مخزون الماء العذب العظيم الذي كانت الأرض تطوف فوقه ، بما ان الناس كانوا يلاقون هذا الماء حيثما حفروا الأرض ، وبما انه كان يتفجر بالينابيع والآبار. ومهما يكن من المعنى الأصلي للاسم المزدوج « ان. كي » (وقد تساءل الناس بصدده هلاّ يكون قد أُطلق أولاً وبصورة مختلفة على أكثر من إله واحد) ، فقد رأوا فيه إشارة الى هذا الجزء من العالم الذي كان يُعتقد ان الإله يسكن فيه ، أي في الأسفل ، في الركن السائل لسطح الأرض. لذا فان علماء الدين سيربطون دوماً تسميته بتسمية الماء. وهكذا فان « اي : ا » الذي كان يحاول في الواقع تأدية اسم « ايا » ، أو ربما يا / ياعو (ايلا) لشخص إلهي خاص بسامي البلاد وقد وفّقوه مع « انكي » ، هو تعبير سومري يشير الى « تفجّر الماء » أو « الاقامة (في) الماء ».

وكانت عائلة « انكي » تضم في مملكته أريدو زوجته « دمكالنونّا/ دمكينا » (أي زوجة الأمير العظيمة/ الزوجة الحقيقية) ، وأولاده ، ومن بينهم خاصة « اسالوخي » الذي كُتب أولاً : « اسار (ي) ـ لوخي » ، وهو إله قديم خاص بالمدينة المجاورة « كوعر Kuár » التي أُلحقت بأريدو. وفي وقت لاحق ، سيتكلمون أيضاً عن مردوخ ، وسيبتلع هذا الأخير الإله القديم اسالوخي بطريقة توليفية. ونعرف أيضاً بين حاشيته « نائبه » سوكّال ، وهو إله ذو وجهين ايسيمو/ اوسمو. ويبدو ان حول هؤلاء الأشخاص تمت عملية انجاز عدد كبير من الأساطير منذ ظلمة الأزمنة ، ولم يكد يبقى لنا منها شيء ، ما خلا جزءاً ضئيلاً قد اجتاز لاحقاً الى التقليد المكتوب ووصل إلينا. ان التطور السياسي في البلاد ـ وفيه أصبحت بعض المدن ذات سيادة على غيرها لتكون ، كل منها بدورها ، مركز ممالك أوسع ـ تمخض عن تبديل طرأ على الآلهة الذين كانوا يتبعون مصير مدينتهم ، وأدى الى قيام بعض أعضاء هذا المجتمع فائق الطبيعة بأدوار أكثر شمولاً ، دون التخلّي عن ارتباطهم وكرامتهم المحلية. ويبدو ان نوعاً من مجمع آلهة مركزي تعترف به البلاد كلها

قد تكوّن في وقت مبكر . في الأقل منذ منتصف الألف الثالث. وكان الآلهة فيه منظمين على درجات ، وفي قمة الهرم « ثالوث » سيظل سائداً حتى النهاية ، رغم التقلبات اللاحقة. وكان على رأس هذا الثالوث « ان » (انو) الذي كان أولاً سيد مدينة الوركاء ، ويعدّ أباً وجداً حيّاً دوماً للسلالة المالكة. . أما الملك الفعلي للآلهة وللعالم فكان « انليل » الذي يبدو ان مدينته الأصلية نفر (نيبور) لم تكن سوى نوع من منتدى سومري ، دون أي دور سياسي حقيقي. وكان « انكي » يشغل المرتبة الثالثة. فماذا كان دوره بالضبط ؟

إن مصدرنا لتحديد هذا الدور هو قبل كل شيء علم الأساطير (الميثولوجيا) الذي ما يزال أقدم محتواه المعروف والذي يرقى الى ما قبل منتصف الألف الثالث بقليل غيرَ سهل للاستعمال ، بالنظر الى صعوبات الكتابة المسمارية ونقائصها ، وهي لم تكد آنذاك تجتاز ثلاثة قرون أو أربعة من عمرها ، وكانت ما تزال قريبة جداً من حالتها الأصلية « كمفكّرة». ولا نملك أدباً حقيقياً قبل النصف الأول من الألف الثاني ، وجاء أولاً بالسومرية ثم الأكدية ، وكان غزيراً ومفهوماً ، وقد تطوّر والحق يُقال تطوراً عميقاً ولم يعد « بدائياً » ، ولكننا نلقى فيه حتماً آثاراً قديمة. وهذه تشكل لنا شهوداً جيدين إذا عرفنا ان نسمعهم حسب شرعهم الخاص ، وإذا بحثنا فيهم ليس عن العناصر المنضِّدة لصورة انكي / ايا ، بل أكثر من ذلك عن ملامحه الأساسية والثابتة.

وهناك رواية بالسومرية حفظت لنا تفاصيل موغلة القِدم ، ربما تكون في الأصل في نحو ثلاثمائة بيت من الشعر والتي كانت تحت عنوان « انكي وننخرساك ». ولا يظهر فيها الإله ضمن الثالوث الكبير الذي لا يكاد عضواه الآخران يُذكران بصورة مستقلة ، وتتمثل زوجته بننخرساك القديمة. ويدور العمل ليس في أريدو ، بل أكثر الى الجنوب ، في بلاد دلمون ، المنطقة الساحلية الواقعة شمالي الخليج العربي ، وهي غريبة عن بلاد الرافدين الجنوبية ، ولكنها كانت تقيم معها علاقات تجارية نشطة منذ العصور القديمة. وترمي الأسطورة الى ان تشرح

كيف أصبحت دلمون ، التي كانت نوعاً من الصحراء ، مقاطعة إن لم نقل متمدّنة فعلى أية حال منتجة اقتصادياً وقادرة على تغذية « البلاد » ــ أي سومر. وكان يقصد بها قديماً القسم الجنوبي من بلاد الرافدين الملاصق للخليج العربي. والفضل في هذا التغيير يعود الى انكي الذي جاء واستقر فيها مع زوجته لهذه الغاية. ووجّه عنايته الأولى الى ان يُدخِل إليها ، عوض الماء المر وحده والماء المالح للمستنقعات المجاورة للأنهر ، الماءَ العذب المستمد من التربة بحفر الآبار. وسرعان ما امتلأت البلاد بالزروع المستثمرة التي يمكن الاستفادة منها.

ونرى بعد ذلك ، بين عدد من الأمور الغامضة التي لا تخلو النصوص السومرية الأدبية منها أبداً ، ان انكي يضاجع زوجته التي في تسعة أيام عوض تسعة أشهر تنجب له « ننسار » : سيدة القطانيات. ثم يضاجع ننسار الراقدة بالقرب من الماء ، وفي الظروف ذاتها تنجب له « ننكور » ، وهي لفظة ذات معانٍ كثيرة ، ولكنها في هذا السياق من شأنها أن تعني سيدة النباتات ذات الألياف. وبعد ذلك تنجب له ننكور أيضاً « اوتو » المعروفة كالهة الـغَـزْل. ويأتي هنا انخرام في النص فيخفي عنا البقية ، بينما كان انكي يلاحق اوتو. وحينما تصبح الرواية مفهومة من جديد ، يدور الحديث فيها عن نباتات أخرى غذائية ثم طبية. وتقدّم ننخرساك هذه الأخيرة لزوجها ، لكي تشفي كل منها جزءاً من جسمه العليل. وتُشخّص هذه النباتات أخيراً في آلهة صغيرة نعرف بعضاً منها وكأن لها سلطة على العالم النباتي (مثل أب. و : ابو الأعشاب) ومنتجاته (مثل نين ــ كاسي : سيدة البيرة).

اننا بالطبع نجهل الملابسات التاريخية التي تختفي وراء هذه الأسطورة. إلا ان ما يسترعي الانتباه هو الدور الذي تعطيه لانكي ، أي دور الممدِّن ، بادخاله الماء العذب ــ وهذه سمة تطابق تماماً علاقات هذا الإله بأبسو ــ أي الري الاصطناعي ، الذي به « خلق » الزراعة واستعمال النباتات المفيدة في بلاد خاوية وعقيمة ، أي بعبارة أخرى ، أدخل التقنيات الزراعية.

إن هذا الدور عينه ، كما كان بوسع سكان بلاد الرافدين أن يتصوروه آنذاك ،

وفي موضوع يخص التقنية والانتاج نجد مضمونه في قطعة سومرية أخرى جاءت في ٤٦٧ بيت شعر وأعطي لها عنوان : « انكي وتنظيم العالم ». والجزء الأول من النص يربطه بالطقوس التي تحتفل بأنكي ، ويعرض بعدئذ العمل الذي أولى هذا الإله المجّد كله. وإذ لم تكن مهمته تتوقف على حكم العالم ، فانه في الأقل خططه ونظم كل تفاصيله لكي يكيّفها جميعها مع غايتها الخاصة ، لتخدم مصالح سومر ، مركز اهتمام سكان الأرض والكون.

ويبتدىء بهذه البلاد ، فيعيّن لها مصيراً بأن تكون أعظم البلدان وأغناها وأكثرها تمدّناً ونقلاً للحضارة. ثم نزل نحو الجنوب واتخذ مدينة أور كهمزة وصل مع البلدان الغربية التي يمكن الوصول إليها عن طريق البحر. وجعل من هذه المدينة ميناء التجارة الكبير للجزء السفلي من بلاد الرافدين. بعد ذلك ، وكأنه يجتاز بقفزة كبيرة الى أبعد هذه البلدان ، نحو الشرق، ويمنح «ملوخّا» (وكانت إذ ذاك في الساحل الغربي من شبه الجزيرة الهندية) ان تزدهر بفضل الذهب والقصدير. ثم عاد أدراجه ، ورتّب مصير الجيران المباشرين لسومر : في الجنوب الغربي ، ستكون دلمون مخصصة للتزويد بالتمور والحبوب ، وفي الشرق ، على الهضبة الايرانية ، ستكون عيلام ومرخاشي منتجتين معتمدتين للحجارة شبه النفيسة وللفضة. وفي الشمال الغربي ستكون شعوب « مرتو » (وهم ساميون شبه رحل من سوريا) من كبار المموّنين بالمواشي. هكذا كوّن انكي تركيبة البلاد ، على الصعيد الدولي ، مع ما يجاورها من البلدان ، لكي تستمد من هذه الأخيرة الخيرات الاستهلاكية التي لا تنتجها هي ذاتها أو تنتجها بصورة غير كافية ، وهي بدورها توزّع بين تلك البلدان أنوارها وثقافتها. وقصارى القول ، ان هذا الإله يقوم بدور وكيل يخطط اتزان الأعمال والتبادلات داخل المناطق العائدة اليه. وهذه المناطق هي الكون كله ، ومركزه بلاد الرافدين السفلى.

وهو يحقق هذه المهمة ذاتها بعدئذ داخل بلاده الخاصة. فسيقوم بتسيير

قطاعاتها الثقافية الرئيسة ـ الجغرافية ثم الادارية. والاقتصادية ـ ، وسيسلم مسؤوليات متسلسلة عن كل منها الى « مختص » ، تحت إمرته ، حسب النظام الجاري في البلاد. فيعهد الى انبيلولو سير دجلة والفرات ، الى نانّا منطقة المستنقعات الغنية بالأسماك والواقعة في الجنوب ، والى نانشه البحر ، والى ايشكور نظام المطر ، والى انكيدو عمل الحقول ، والى اشنان نموّ النباتات ، والى كولّا صناعة الطابوق ، والى مشداما تشييد البيوت ، والى سموقان الحيوانات البرية ، والى دموزي (تموز) تربية المواشي ، والى اوتو إله الشمس (شمش) ، سير البلاد الحسن ، الاداري والقضائي ، والى اوتّو أيضاً عالم الثياب كله ، والى ارورو انتاج الجنس البشري ، والى نينيسينّا قطاع البغاء المهم آنذاك ، أي ما أسميناه « بالحب الحر » ، والى ننموخ عمل الخشب والمعدن ، والى نيدابا كل ما يخص الانجاب ، وهذا عمل دقيق جداً وخطر في تلك الأزمنة التي كانت نسبة وفيات الأطفال فيها عالية ، والى نانشه (أخرى) الكتابة وكل ميدان الثقافة المتعلق بها. . . ان ثمة رؤية إجمالية لميدان الحضارة كله في ترتيب لا نرى دوماً ما يبرّره. ولا ينقصه سوى قطاع واحد هو قطاع الحرب. وقد يكون هذا ما كان يرمي إليه المؤلف ، لكي يشير الى ان الحرب في البلاد ، أو ربما الإله الذي كانت الحرب تتعلق به ، كانا من العناصر الواردة في وقت متأخر. وهو ينهي عمله باحتجاجات الإلٓهة اينانا/ عشتار التي تدّعي بان انكي قد نسيها وتركها عاطلة. وإذا بهذا الإله يذكّرها على الفور بأنَّ في قبضتها هذا القطاع ، ويدعوها الى التخفيف من ممارسته أو الى الكفّ عن ممارسته تماماً.

وبصورة أوسع مما جاء في أسطورة « انكي وننخرساك » يتوضح هذا الإله ودوره في رئاسة الثقافة ونوعية الحياة في سومر ، ومن ثمة في العالم.

ويظهر وعي عميق وفكر سام متبلور عند سكان بلاد الرافدين القدماء يبدو حصيلة هذه الحضارة التى كانت حضارتهم. وفي تفكيرهم في هذه الحضارة وبحثهم عن تحليل محتواها الذي لم يكن بوسعهم إلا دمجه في رؤيتهم الدينية للعالم، توصلوا

الى تكوين معنى « مي » الذي يعد بحد ذاته غامضاً وصعباً للادراك لكونه لا يتجاوب مع أي من فئاتنا الدلالية ويترجم منظوراً بعيداً جداً عن منظورنا ولا يمكن احتواؤه فيه رأساً. « مي » هو ميدان ثقافي وفي الوقت نفسه مكسب للحياة المنظمة والمتمدنة يوجَز في سمة أساسية تختصره أو تذكّره به. ولكنه يطرح في الوقت ذاته هذا المكسب كنتيجة « لاختراع » وقرار إلهيين : « مي » (بالجمع) تتعلق دوماً بالآلهة الذين يحتفظون بها. وبهذا المعنى فهي تشكّل مثل المحتوى النوعي لتلك التصاميم الإلهية (غيش. خور/ اوصورتو) ولتلك المصائر (نام / شيمتو) التي يعيّنها الآلهة لجميع الكائنات الحية وغير الحية. ولأن « مي » هذه هي بين أيدي الآلهة وحدهم ، فان كلّاً منها يشير الى سلطتهم على ميدان خاص.

ومن « مي » هذه كان علماء الدين في البلاد قد وضعوا جدولاً يتضمن أكثر من مائة عنوان ، نورد منها لمحة سريعة لا تختار سوى الأصفى منها وترتبها حسب طريقتنا. وكان الجدول يحتوي على « الألوهية » لايجاز العالم الإلهي كله ، وعلى الرعاية والملوكية والصولجان الجليل ، وهي تحدد مظاهر عديدة من السلطة الملكية وممارستها ، وعلى مختلف المهام للرجال والنساء ، وعلى الممثلين ، من الرجال والنساء ، لهذا البغاء المثمّن جداً ، مع المجالات المجاورة للممارسة الجنسية والتقبيل. وكان الجدول يتضمن أيضاً علاقات اجتماعية تنظم الحياة العامة : العائلة المجتمعة ، العمل الالزامي ، الخصام ، النصر ، النميمة ، التملق ، وما بوسعنا أن نسميه بالفضائل الاجتماعية أو ما يعاكسها : الشجاعة ، التفوّق ، العار ، الاستقامة ، السعادة ، الكذب ، الاحترام ، الانتباه والسكوت الاجلالي ، للهيمنة على العلاقات بين الرؤساء والمرؤوسين ، وكذلك : حق إسداء النصائح ، التفكير ، معنى العدالة ، القرار. وللحياة العسكرية : مختلف أنواع الأسلحة ، نهب المدن ، مع إحدى نتائجها للمغلوبين : العويل الذي أَنتجَ فنّاً أدبياً معروفاً ، ثورة البلدان الغريبة ، حالة السلام ، وثبات العرش. ولم تُنسَ التجارة المتمثلة بالأسفار. إلا ان الاختيار الأوسع كان مخصصاً لما نسميه « بالتقنية » ، دون

التغاضي عن تربية المواشي المشار إليها بحظيرة الخراف ، ولتكثيف فلاحة التربة : الري الذي يُصوَّر بالفيضان السنوي الذي يسببه في المياه. وهناك أيضاً فن إضرام النار ، وفن ترتيب الجمر لادامة النار وتنظيمها ، وفن اطفائها حينما كانت تؤدي الى الحرائق ، وصناعة الخشب ، وصب المعدن ، وعمل البرنز وصناعة المعادن كلها ، وعمل الجلد ، والبناء ، وفن الكاتب والتعزيم والموسيقى التي يُشار إليها بكثير من آلاتها. أخيراً ، كان الادراك والمعرفة ، وهما فضيلتان عمليتان أساساً ، وسيلتين للسيطرة على هذا المجال كله وعلى مجالات أخرى ، وللاشراف على اكتسابها وممارستها. وسنتكلم عنهما في موضع آخر.

ويأتي هذا التعداد أكثر من مرة في أسطورة بالسومرية ، وهي طويلة بصورة استثنائية (٨٠٠ سطر) ، وإن كانت رديئة من الناحية الأدبية ، دعوها « اينانا وانكي ». وكانت جميع هذه « مي » تُقدَّم فيها كملكية أولى وطبيعية وشاملة لانكي وحده. حتى ان اينانا ، إلهة الوركاء ، حينما ارادت ان تكتسبها ، أي ان تمنح مدينتها الخاصة بها الحضارة التي كانت مشروحه فيها مفصلاً ، لم تجد سبيلاً أفضل من ان تسكر مالكها ، خلال وليمة دفعته الى اقامتها بخدعة في بيته ، أي في أريدو ، وانتهزت فرصة سكره ، لكي تسرقها منه وتأخذها الى بيتها. وهذا كان يعني ، حسب شرح الأسطورة ، ان انكي وأريدو ، بعد اقتراف السرقة ، لم يفقدا « مي » العائدة إليهما ، إنما ستحظى اينانا والوركاء أيضاً من الآن بمُلكية « مي » واستخدامها. ومهما تكن الظروف المادية والتاريخية المتحجرة في غلاف هذه الرواية ، لم يكن من الممكن أن تظهر على طريقة فضلى الى أي مدى كان انكي وحده دوماً هو الخالق والمبتكر الوحيد للحياة المتحضرة كلها.

ولأن جميع آليات الحياة المعقدة والمهذّبة في البلاد كانت تتركز في انكي ، وكان هو لها المصدر والمنظِّم في أوانٍ واحد ، فقد عدّوه الإله خارق الذكاء. ففي نظام كان الادراك فيه مستقطباً بالعمل والانتاج والنجاح ، رأوا فيه نوعاً من المهندس الفائق

الذي وحده يستطيع أن يجابه كل معضلة تقنية وان يجد لها على الفور الحل الأمثل والأنجع. وهناك عدد من روايات أسطورية تسلّط الأضواء على هذا الامتياز.

لقد تساءل الناس في بلاد الرافدين عن أصل الانسان وسببه. وقدّم «المفكرون» عدداً من الأجوبة عن ذلك. ولدينا آثار الكثير من علوم حول نشأة الانسان، وكل منها يعطي الدور الأول للإله الذي كانت حوله تتمحور: مثلاً انليل. إلا ان من بين أكثر هذه الآثار تكويناً، وهو الأثر الذي فرض ذاته وكأنه يعطي ـير جواب على الرؤية العامة للأشياء، هو ذلك الذي اعترف بأن الإله انكي هو صانع البشر. ولكنه إذا خلقهم، فذلك لم يكن مصادفة أو جودة أو إظهاراً للقدرة، بل لحل معضلة دقيقة، ومعضلة تقنية.

وإننا نسرد هنا القصيدة الوجيزة التي تتألف من مائة وأربعين سطراً وعنوانها: « انكي وننماخ »، لأنها قصيدة جاءت بالسومرية، وإن كانت من عهد متأخر (بعد سنة ١٥٠٠ بقليل)، ولا تذكر خلق الانسان إلا عرضاً. ان هذه القصيدة تدخلنا في علم لنشأة الانسان أكثر صراحة (وهي رواية الحكيم الخارق، ومن المحتمل ان القصيدة قد استلهمتها)، وتضع النقاش على صعيده الحقيقي، أي صعيد التفوّق المطلق لانكي في مضمار العقل والمهارة التقنية. ونجد فيها، بين انكي وزوجته التي تحمل هنا اسم الهة قديمة، ننماخ، أي السيدة الجليلة، صراعاً على السلطة أو بصورة أدق حول طاقة التصنيع والتكييف.

ويروى لنا ان الآلهة خرجوا جميعهم من الأم الأولية الشاملة التي تحمل هنا اسم « نمّو »، واستقروا في العالم، كل في منطقته. ولما كانوا متزوجين ومسؤولين عن عائلة، كان يتحتم عليهم أن يؤمّنوا معيشتهم. فبدأوا ــ وهذا معطى جدير بالملاحظة ــ بحفر القنوات. والآلهة من الدرجة الثانية كانوا وحدهم ملزمين بالعكوف على هذا العمل الذي لم يكن من اختصاص الآلهة العظام الذين يمضون وقتهم في الراحة: انكي ينام! ان اللامساواة هذه، فضلاً عن الاتعاب، خلقت استياء لدى الآلهة العاملين. فأخبرت نمو انكي بذلك ونصحته بان يتدبر أمر

استبدالهم. إذ ذاك تأمل انكي عميقاً ، واخترع مخلوقاً جديداً. فصنع « قالبه » ــ وهي طريقة جارية في بلاد الطين هذه ــ وعلّم نمو كيف تستخدمه ، وهي تستعين في ذلك بننماخ وبسبع الاهاتأخرى ، لكي يخرج منه الانسان المنجز ، فيحل معضلة اقتصادية وتقنية معاً. فنرى ان انكي قد تصرّف مثل مهندس ، وعمل ، حسب الطلب ، تصاميم للآلهة التي احتسبها لضمان الانتاج نفسه بجهد أقل.

وتعزّز بقية الرواية عبقرية هذا الإله ، إذ تتخيّل بينه وبين زوجته ، وقد ابهجت البيرة قلبيهما خلال وليمة أُقيمت للاحتفال بنصره ، أحد هذه الصراعات حول النفوذ المعروفة جداً في بلاد الرافدين القديمة ، حتى انهم أحدثوا لها نوعاً أدبياً خاصاً : المساجلات. ولما استخدمت ننماخ « القالب » الذي صممه انكي ، عزمت على ان تخرج منه أُناساً منتقصين ، وتحدَّث الإله في ان يتداركهم فيجد لهم شغلاً مناسباً ، أي مصيراً حسناً ، كما كانوا يقولون. فقبل انكي هذا التحدّي ، وكسب الرهان ست مرات ، إذ عيّن للكائن ــ الضعيف ــ والعاجز ــ عن ــ الجهد مصيرَ ضابط الملك. فيا للتهكّم ! وعيّن للأعمى مصير الشاعر المنشد. أما الدور الذي أعطاه للأعرج فقد انمحى بسبب انخرام في اللوح. ويشفي الذي لا يستطيع احتباس منيه (= غير قادر على الانجاب) بطريقة سحرية تعزيمية كان ماهراً فيها. ويعيّن للمرأة العاقر مكاناً بين البغايا. والكائن البشري الذي لا جنس له ، فلا هو ذكر ولا أنثى ، مهمة له في بلاط الملك ، بصفة أحد هؤلاء المتنكرين واللوطيين الذين نعرف وجودهم. يتحدى بعد ذلك انكي بدوره ننماخ في أن تفعل كذلك بآخر « إنسان منتقص » سيخرجه هو ذاته من « القالب ». ويبدو انه كائن مسخ ذو خلقة رديئة وضعيف بحيث يتعذر استعماله ، كما يولد من أمثالهم أحياناً. ولا تفلح ننماخ ، حسب المتوقع ، في إيجاد مصير مناسب له. فلا يتوقف انتصار انكي على انه اخترع الانسان حسب ، رغم كونه انجازاً تقنياً رائعاً ، بل انه عرف أن يجد مهمة لجميع النماذج من هذه الآلهة الضخمة ، حتى للناقصين الذين

يمكن استخدامهم. فهو إذن في آنٍ واحد ممدّن ومخترع ومحتفظ بجميع القيم الثقافية، ولكنه أيضاً الأذكى والأفطن والتقني الأفضل، وهو وحده قادر على الاخراج من جميع المآزق وعلى تكييف كل شيء مع هدفه، وعلى اخضاع المادة لجميع الاستعمالات.

وسنجد هذه الصورة في الأساطير التي جاءت بالأكدية، وبعضها يمثّل، خلافاً للسومرية، حصيلات حقيقية وواسعة لا تقتصر على نقطة واحدة أو خلاف أو معضلة، بل تضمّ رؤية برمتها، ولوحة واسعة للتاريخ أو العلوم الخاصة بالديانة. وبين الأشخاص الكثيرين الذين تذكرهم، لا يرد انكي، أو بالأحرى «ايا» كما تقول، كبطل إلا نادراً، ومع ذلك فان قسماته الأساسية، كما ميّزناها حتى الآن، تبقى ذاتها، بل أكثر عمقاً. وعلينا أن نسرد أولاً قطعتين شهيرتين. ومع فارق خمسة قرون، نلاحظ أن دور ايا في كلتيهما هو ذاته، وكل منهما تسلط عليه ضوءاً مختلفاً.

وندعو أقدم هاتين القطعتين (سنة ١٦٥٠ على أقرب حد) باسم بطلها البشري المرتبط بايا عن قرب: وهو اتراخاسيس، الحكيم الخارق. وكانت هذه القصيدة الطويلة التي لابد انها تتكوّن بكاملها من نحو ١٢٠٠ بيت، ويكاد لا يبقى لنا منها الثلثان، تكثّف ــ وهذه حصيلة تدعو الى الدهشة ــ تاريخ البشرية القديم كله، منذ «خلقها» الى حالتها الحاضرة. ودون أن تهتم بعلم نشأة الآلهة، شأن قصيدة انكي وننماخ المذكورة سابقاً، أو مثل «اينوما ــ ايليش» التي سنذكرها في موضع لاحق، كانت تتناول الأمور في الوقت الذي فيه اضطر الآلهة من الدرجة الثانية الى العمل وحدهم لصالح الجماعة الالهية. ولما أرهقهم الشغل، ثاروا وأضربوا عن العمل، حسب تعبيرنا الحالي. فاجتمع الآلهة في مجالس كامل الهيئة لمجابهة هذه الحالة الخطرة والقمينة بأن تؤدي بهم الى المجاعة. ولكنهم لم يتوصلوا أولاً الى شيء. أخيراً تمكن ايا وحده أن يحل عقدة قلقهم، إذ قدّم حلاً للمعضلة

التي شرحتها لنا قصيدة « انكي وننماخ » بصورة إجمالية. فانه اقترح صياغة كائن جديد يُبلَّل طينُه ويُلان باضافة دم إله يذبح لهذا الغرض. وهكذا لن يكون فيه من الإله والانسان حسب ، بل ستكون الضحية الإلهية مختارة لكي تحقق بدقة النموذج الذي صممه ايا في فكره الثاقب : اسم هذا الإله وتحديده يهيمنان على تركيب الانسان ذاته ، أي كيان الإله الخاص به ، في هذه البلاد حيث كانت كل تسمية تصدر عن الماهية وتأخذ مكانها وتنقلها. وإذ كان الإله يتجاوب مع اسم « في ـ ايلو » أي في ـ الإله ، فسيكون الانسان « أويلو » وهي لفظة تعني الانسان بالأكدية. وإذ كان له « طيمو » ، أي بعض الشكل من العقل والنفسية ، فان هذا « في » مع « طيمو » سينتج في الانسان الذي يسهم في خلقه « اطيمّو » ، أي الشبح ، هذه النسخة التي لا تُمَس والخيالية التي تبقى في كل منا بعد الموت وتتيح لنا أن نشترك ، من بعيد جداً ، في الامتياز الإلهي ، ليس امتياز الخلود طبعاً ، بل امتياز الديمومة. وتظهر هذه القسمات الى أي حد كان مشروع ايا عالماً ومعقداً ودقيقاً وواضحاً. ويجب أن نشير الى ان ايا ، شأنه في كل حين ، لم يكن سوى مصمّم المشروع. إذ لا نراه أبداً ينفّذ بذاته ما قد اخترعه. فكان يسلم صنعه الى الآلهة الأم والرحم الشامل ، وكان هو يملي عليها تعليماته. ولكنه مع ذلك كان هو حقا الخالق الوحيد والحقيقي للانسان ، وسيكون من الآن حاميه العنيد.

وهذا هو موضوع القسم الثاني من القصيدة . فنرى فيه كيف ان البشر الذين اقيموا على الأرض وأخضعوا للعمل ، حققوا دعوتهم الطبيعية على خير ما يرام حتى انهم ازدهروا وتكاثروا بصورة مدهشة. إلا ان « ضجيجهم » ، أي صخبهم وضجتهم أقلقا حياة الآلهة الهادئة والخيالية. فأراد انليل ملك الآلهة والعالم أن يقلص عدد هذه الجموع المزعجة. فأرسل إليهم الوباء لهذه الغاية. إلا ان ايا الحريص على صنعه والعاجز عن مقاومة إرادة صاحب السلطة ، تصرف على شاكلته ، أي بالحيلة. فانه أخبر خفية محميه ، الذي يقاسمه لقب « الحكيم الخارق » ولكن على الصعيد البشري ليس إلا ، لكي يتخذ حوله التدابير اللازمة لايقاف المصيبة.

وحينما أرسل انليل المجاعة الى البشر ، بعد اخفاق تدبيره الأول ، بغية القضاء عليهم ، أنقذهم ايا مرّة أخرى بطريقة مماثلة . إذ ذاك احتدم انليل غيظاً حينما رأى احباط خططه ، فقرر ان يبيد البشرية بإرساله الطوفان إليها . ولكي يتأكد من ان مشروعه المشؤوم لن يُكشف، اقتضى من جميع الآلهة أن يقسموا علناً بألاّ يكشفوه للبشر . وهنا أيضاً تتجلى مهارة ايا . فهو أولاً ، كما قلنا سابقاً ، يتصدى لانليل الذي لا يؤدي مشروعه ذو الرؤية قصيرة المدى سوى الى اعادة الآلهة الى وضعهم التعيس الذي كان اختراع البشر قد انقذهم منه ، ثم في طريقة التحايل لتلافي نكث القسم الذي أداه . فأرسل الى الحكيم الخارق حلماً منذراً ، وهذا لا يعني الكلام ، وزوّده بالمعلومات بتوجيه الكلام إليه من وراء حاجز قصب يشكل جدار البيت الصغير الذي يسكنه اتراخاسيس ، وهذا أيضاً لا يعني انه يكلّم إنساناً بصورة مباشرة . فصنع محميه، امتثالاً لنصيحته ، مركباً كبيراً ، ونجا بهذه الوسيلة من الطوفان ، مع عائلته والحيوانَات التي ستعود وتسكن العالم . وهكذا فان مناورات ايا لم تنقذ مستقبل عمله ، أي البشرية ، حسب ، بل جعل الآلهة يرون حياتهم المتراخية والهادئة مضمونة نهائياً ، وذلك ضد ارادة ملكهم الذي كان غضبه الأعمى سيلقيهم من جديد في الفاقة والدمار . بيد ان ايا ، في سبيل أن يصون ما في قرار ملكه من المعقول ، يرضى بان يكبح تكاثر البشرية الكبير ، ولكن حسب طريقته ، أي ليس باللجوء الى القوة الهمجية ، بل الى التفكير الذي يوازن الوسائل مع الغاية . فيدخل الى الأرض ، ليس مدة أقصر لحياة البشر حسب ، بل بعض فئات من النساء اللواتي لا يستطعن انجاب أولاد ، بسبب العقم أو من جراء حالة دينية تمنع عليهن الأمر ، أو بعد أن يلدن أطفالاً ، يرين انتزاعهم السريع بوساطة عدوة الأطفال الشيطانة المجهزة القاسية (باشيتو) . فكان بوسع ايا إذن أن يتصرف ، لدى الضرورة ، حتى ضد إرادة الملك ، شريطة أن يكون الأمر لمصلحة هذا الأخير ورعاياه المفهومة بنوع ذكي . فهو لم يكن يناهضه ، ولم يكن له سلطة لاستخدام القوة والأمر ، بل كان له الحساب والدراية والحيلة .

وخمسة قرون بعد اتراخاسيس ، في نحو سنة ١٢٠٠ ، جاءت « ملحمة الخلق » الشهيرة (اينوما ايليش : حينما في العلى ، . .) في نحو ١١٠٠ بيت شعر ، على ستة ألواح تكاد تكون محفوظة بأكملها ، وهي تشكل ، أكثر من قصيدة « الحكيم الخارق » ، بحثاً حقيقياً في الشؤون الخاصة بعلم الأديان، وانها تهدف ، على هذا الصعيد، الى إظهار شرعية التعديل الجديد لملاك الآلهة الذي نجم عن ثورة سياسية بطريقة غير مباشرة ، مثل التعديلات السابقة. فان مردوخ ، الإله الخاص لمدينة بابل التي ارتفعت في نحو سنة ١٧٥٠ عنوة الى رتبة عاصمة لتجمّع البلاد كلها تجمّعاً مستديماً هذه المرة ، كان قد أصبح بالفعل ذاته الإله الأسمى للبلاد. وكان على علماء الدين أن يبرّروا هذا التفوق ليشمل العالم ما فوق الطبيعة. فيشرحون إذن في « اينوما ايليش » ، انه إذا كان مردوخ قد وُضع على رأسهم بإجماع الآلهة ، فذلك لأنه خلّصهم من خطر مميت ، حينما أرادت أمهم الأولية القبيحة تيامة أن تبيدهم. وإذا كانت صورة السيد المطلق على العالم قد غدت مرموقة ، فذلك لأنه فكر في ان يخلقه ، باتخاذ مادته من الجثة الهائلة لعدوته المصروعة. وكذلك هو الذي صمّم مشروع إيجاد بديل لتحرير الآلهة ، رعاياه وفي الوقت ذاته عائلته ، من عملهم الالزامي في الظروف التي رأيناها سابقاً.

وما شأن ايا في هذه القصة كلها ؟ انه لم يُبعَد عن المسرح ، مثل انو وانليل اللذين اجتازا نوعاً ما ، من جراء ترقية مردوخ ، الى رتبة « الآلهة العاطلين » (وكان انو قد أصبح بهذه الصورة ، بينما كان انليل لا يزال حاكماً) ، بل احتفظ بأولويته وبدوره. فهو قبل كل شيء أبو مردوخ الذي كان قد استمد منه ذكاءه ، بين صفات أخرى. فان مردوخ يشير الى سمو ايا بمقدار ما هو ذاته نسخة تفضيلية منه. ثم ان ايا لم يكتفِ بإظهار الطريق لابنه حينما انتصر ، خلال صراع أول ، على ابسو زوج تيامه ، واستعمله بحذاقة بعد موته. لكي ينظم فيه منزله ، بل فعل ذلك أيضاً حينما هلع الآلهة أمام الخطر الجديد والأرهب الذي هددتهم به تيامه ، فبحثوا عبثاً عن بطل ينازلها. فايا هو الذي اكتشفه وحمل مردوخ على قبول هذه المهمة الصعبة.

وأخيراً ، حينما سيقرر السيد الجديد (مردوخ) استبدال الآلهة في الشغل ، فإذا صاغ فكرة واضحة عن بديلهم ، بما انه يعطيه اسم « الانسان » ، فانه يسلم المشروع الى أبيه ايا لكي يجعله قابلاً للاستمرار ، وسيتحقق حسب إرشادات ايا ، كما جرى الأمر في اسطورة اتراخاسيس. ففي « النظام الجديد » ، احتفظ ايا بدوره الضروري الذي لا يستبدل ، دور التقني الفائق ، والمصمم والمستشار الحاذق ، والحائز الأسمى على العقل.

وهناك لمسات جديدة ، مقتبسة عن حكايات اسطورية (ميثولوجية) أخرى بالأكدية يمكنها أن تكمل لنا هذه الصورة المكتسبة لتظهر خلودها في هذه البلاد التي دامت ثقافتها المكتوبة نحو ثلاثة آلاف سنة. ويتوقف الأمر دوماً على معضلات خطيرة تتورط فيها جمعية الآلهة ، اما بذاتها أو بأحد ممثّليها. وايا وحده يعطيها الحل ، وذلك اما باستنباط آلات جديدة ، أو بتدبير خطة ماكرة وناجعة.

ففي اسطورة « نزول اينانا / عشتار الى الجحيم » (وتوجد منها نسخة سومرية أطول جاءت في نحو اربعمائة سطر ، وفي نسخة أكدية في مائة وثلاثين سطراً وهي مختلفة عن الأولى بعض الاختلاف)« يخترع» ايا و « يخلق » ما يمكنه أن يغوي ارشكيكال العاتية ، سيدة الجحيم ، في سبيل انقاذ اينانا / عشتار التي وقعت في قبضتها بتهوّرها. لأن عشتار كانت الهة الحب ، وقد أوقف غيابها كل النزوات على الأرض ، وعرّض للخطر بقاء الحيوانات والبشر ، وألحقَ ضرراً فادحاً بالآلهة. والمخلوق الذي « يخترعه » ايا هو كائن بشري ، ولكنه بغير جنس : انه نموذج أولئك اللوطيين الانفعاليين والمتنكرين والمتخنّثين الذين تعرّفنا الى وجودهم سابقاً في « بلاط الملك ». وهكذا ينتزع من ملكة الجحيم المستأنسة تحرير سجينتها ، وبذلك سيَّرَ ماكنة الانجاب في العالم.

ويتصرف ايا بصورة مختلفة في « اسطورة انزو » المعروفة منذ النصف الأول من الألف الثاني ، وإن لم يصلنا نصها كاملاً. فان المعضلة أدت الى الفوضى وتوقّف سير الكون حينما اختطف انزو الجبار والمسيء الجشع شارات ــ طلاسم السلطة

العليا من صاحبها ، وهو انليل دائماً. وايا وحده هو الذي يجد هنا أيضاً بطلاً ، هو الإله الشاب ننكرصو / نينورتا قادراً على التغلب على انزو. وحينما أخفق البطل في محاولته الأولى ، إذ تمكن انزو من انتهاز الفرصة والنطق بسحر قدير أعاد أسلحة نينورتا الى حالتها الأصلية ، فأضحى السهم قصبة في المقصبة ، وريشة ريش طائر ، وهلم جرا - ايا هو الذي دلّ الشاب على الخطة الناجعة ، وهي أن يستفيد من ارتباك انزو الذي هزّته الرياح التي أرسلها البطل لمحاصرته ، فيقطع أولاً جناحيه ، وسيجعله هذا التشويه مذهولاً مرعوباً ودون صوت ، وبعبارة أخرى دون دفاع سحري ضد السهام. وهكذا ، بفضل عبقرية ايا أُعيد النظام الى العالم.

ويحدث له أيضاً انه يتدخل بدهاء ومهارة ومكر ، « على الطريقة الشرقية » ، حتى ان اخفاق خططه الظاهري يخفي انتصاره الحقيقي عن النظرة السطحية. ففي اسطورة « نركال وارشكيكال» التي يوجد منها نسختان بالأكدية ، إحداهما أقصر وترقى الى نحو سنة ١٤٠٠ ، والأخرى أوفى وأحدث من الأولى ببضعة قرون وهي أقل اكتمالاً ، يتوقف الأمر على شرح كيف أن مملكة الجحيم التي كانت الى ذلك الحين تحت سيطرة الآلهة ارشكيكال ، قد تخصص لها ملك هو نركال الذي كان موقعه في الأصل بين آلهة السماء. ويروى لنا ان هذا الأمر جرى لأن نركال قد أغاظ الهة الجحيم في شخص موفدها الى السماء ، فطالبت به لكي تعاقبه. ولكنه في نهاية الأمر أضحى زوجاً وشريكاً لها. ويعزى هذا التغيير الى ايا الذي كان قد نصح نركال ان يتنكر أولاً لكي لا يتعرف إليه حرس ارشكيكال ، ثم ان يذهب بجرأة ويجابه هذه الأخيرة في بلاطها السفلي الخاص بها. وفي كلتا النسختين ، إذا انتهى الأمر بنركال الى البقاء هناك ، بصفة زوج ملكة العالم السفلي ، فذلك كان ظاهرياً ضد إرادة ايا وجهوده ، هو الذي بدا وكأنه يبذل قصارى جهده في الاحتفاظ بهذا الإله بين عائلته الأصلية في السماء. ومع ذلك فان النصر الحقيقي ينكشف في النسخة القديمة في اللبس الذي عليه تدور القطعة كلها : كانت ارشكيكال تطالب بالوقح

« اناموتي » لتسلمه الى الموت. وتنال « اناموتي » ولكنه بصفة زوج. وفي عالم كان فيه للأسماء والكلمات قيمة موضوعية كبيرة ، لم تكن هذه مجرد تورية مسلية ، بل حيلة استنبطها ايا ، لاعباً مع تماثل الأصوات في اللفظتين. وتفترض النسخة الحديثة لعباً أكثر دقة ونفسانية : حينما يرسل ايا نركال ثانية الى الجحيم ، فهو يعلم انه في سفرته الأولى كانت أواصر الحنان قد نشأت بينه وبين ارشكيكال ، وانه إذا التقى بها مرة أخرى سيؤخذ بسحرها وجمالها نهائياً. أجل يعلم ذلك ، ولكنه لا يفصح عنه ، بحيث ان مناوراته التي بدت وكأنها قد فشلت ، نجحت فعلاً ، بما ان ما كان يرمي إليه ، دون الاعراب عنه ، كان « استعمار » الجحيم ، باقامة سيد فيها هو عضو من العائلة الالهية السماوية.

وقد يكون الاجراء أكثر دقة بعد في « أسطورة ادابا » التي جاءت أيضاً بالأكدية وعُرفت بثلاث نسخ جزئية منذ منتصف الألف الثاني. والبطل فيها شخص اسطوري ، سنلقاه في موضع أبعد ، ولقبه هو « ادابا الحكيم ». انه خليقة ايا ، وقد أصبح كبير خدمه في معبده في أريدو. وحينما هاجمته ريح الجنوب وهو على متن زورقه ، حطم جناحيها ، فأثار بذلك غضبَ ملك العالم الذي كان حينئذ « انو ». فاستدعاه هذا لينزل به العقاب. وإذا بايا يتدخل من جديد في سبيل انقاذه. فعلّمه كيف ينال حظوة الالهين المكلفين بقيادته ليمثل امام انو ، وانه إذا عرف ان لايستميلهما، فانهما سينحازان إليه ويتشفعان له. وحينما يستقبله انو، ليس كمتهم ، بل كضيف ، سيقدم له بهذه الصفة ، حسب العادة ، طعاما وشرابا ، وسيكون من البديهي طعاماً يتناسب مع مجرد بشري مثله. فينصح ايا ادابا أن يرفض الطعام لكي يضطر انو الى ان يقدم له أطعمة خاصة بالآلهة تولي الخلود. إلا ان انو الذي شعر بالمكيدة ، قدم لادابا حالاً الأطعمة الفائقة الطبيعة. وإذ رفضها ادابا ، نزولاً عند أمر ايا ، أضاع على الفور كل حظ في البلوغ الى الحياة الخالدة. وفي هذا الصراع الدقيق مع انو ، يكون ايا هو الخاسر ظاهرياً ، على حساب محميه. ولكننا إذا أردنا الدخول في هذا اللعب واطلعنا على ما فيه من الأمور الدقيقة واللمسات

الخفيفة والماكرة ، وإذا وزنّا خاصة المقطع الوارد في مطلع القصيدة حيث يبدو أن ايا ، حينما خلق ادابا ، منحه الحكمة ولكنه رفض عليه الخلود ، فاننا نقرأ بين السطور ان ايا في الواقع لم يكن يريد أن يجتاز ادابا الى مصف الخالدين ، وقد خلقه من المائتين لأسباب وجيهة بالتأكيد. في الحقيقة لكان ينقص شيء في عقله ودهائه وحذاقته لو لم يكن قد حصل على هذه الصفات على درجة عليا تمكّنه من القيام « بلعب مزدوج ».

فهذا هو دور انكي / ايا في المكان الذي يشغله ضمن نظام الآلهة : انه بجانب الحائز على السيادة وما دونه مباشرة. وما يقوم به وما عليه القيام به ليس محدداً أبداً بعبارات القدرة والحكم والسلطة السياسية ، بل بالتنظيم والسيطرة ، بالعقل والنجاح ، على الصعيدين التقني والعملي ، وذلك كله دوماً في سبيل المصلحة العليا لمجتمع الآلهة. وبايجاز ، كانوا قد تخيّلوه وكأنه على رأس آلة ضخمة ومعقدة جداً ، كان يلاحظها وينعشها. وكانت ، انطلاقاً من توجيهاته المعصومة ، ومن خلال وكلائه ، أي الآلهة الصغيرة الذين كلّف كلّاً منهم بقطاع من هذه الآلة الضخمة ، تنتهي الى العمال ، أي الى البشر الذين كانوا يشغّلونها فعلياً. وهؤلاء البشر كانوا « التقنيين » الحقيقيين. وايا هو الإله الوحيد ، في التقليد الاجماعي ، الذي هو « رب العمل » معهم جميعاً ومع كل التقنيات وكأنه هو الذي رتّبها كلها ، من الزراعة وتربية المواشي حتى الكتابة والتعزيم. وهذا هو أول واقع مثبت.

وإذا بحثنا الآن عن النموذج الذي عنه نقلت هذه المهمة وهذه الصورة لانكي / ايا ، وبعبارة أخرى ما كان يتناسب معهما في مجتمع بلاد الرافدين القديمة ـ كما ان الملك قد زوّدنا بصورة للحائز الفائق الطبيعة على السلطة على الكون كله ـ فهناك أسطورة « ابكالو » التي تتكفل الاجابة عن السؤال : كيف استطاع انكي / ايا ، « مخترع » الحضارة والتقنيات ، ان يدمجها في التاريخ وأن يكشفها للبشر ؟

إن هذه الأسطورة لم تُحفَظ لنا بحد ذاتها وعلينا أن نعيد بناءها جزئياً. ونحن مدينون أولاً بتكوين تصميمها الخاص لبيروز، « الكاهن البابلي »، الذي أوجز لنا باليونانية وفي نحو سنة ٣٠٠ قبل الميلاد، « فلسفة » بلاده العريقة في القِدم وتاريخها.

يقول لنا بيروز : « في بلاد بابل استقر عدد كبير من الناس الذين جاؤوا من أمكنة أخرى، أي في كلدو (وهو جزء من بلاد الرافدين السفلي مجاور للخليج العربي) **حيث كانوا يعيشون في جهل مثل حيوانات. في السنة الأولى، ظهر...** على الشاطىء مسخ خارق العادة خرج من البحر الأحمر ويدعى وانيس. كان جسمه كله جسم سمكة، وتحت رأسه رأس آخر مرفق به، وكان له أرجل شبيهة برجلي إنسان. وقد احتفظ الناس بذكرى هذه الصورة وما يزالون يصوّرونها في عصرنا. وهذا الكائن الحي ذاته كان يمضي أيامه بين البشر، دون ان يتناول طعاماً، وعلّمهم الكتابة ومختلف العلوم والتقنيات وتأسيس المدن، وتشييد المعابد، والقضاء والهندسة، وكشف لهم أيضاً عن زراعة الحبوب وجني الأثمار. وبإيجاز **منحهم** كل ما يشكّل الحياة المتمدّنة. بحيث ان الناس منذ ذلك الحين لم يجدوا شيئاً جديراً بالملاحظة (في هذا الشأن). وعند غروب الشمس، كان المسخ وانيس يغطس ثانية في البحر ليقضي لياليه في الماء، لأنه كان برمائياً. بعد ذلك، ظهرت كائنات أخرى مماثلة... »، ومجموعها سبعة، ويصفها لنا بيروز في موضع آخر وكأنها هي أيضاً خارجه من البحر وهي أسماك ـ بشرية، ويربط كلاً منها بأحد عهود ما قبل الطوفان.

إن بيروز مؤلف جدير بالثقة دوماً. وفي التقليد الأدبي السومري والأكدي، نتبيّن بسهولة ملاحظات عديدة توافق روايته أو تجعلنا نستشف منها تقليداً موثقاً. وهناك رواية اسطورية وجيزة تشير الى « سبعة ابكالو باهرة » وتقارنها بشبوطات، وهي نموذج البهاء والبريق في التصوير الشعري في البلاد، وهي التي ضمنت نجاح التصاميم الالهية **الموضوعة** للسماء والأرض. وتذكّر « ملحمة ايرا » الشهيرة

من جهتها بسبعة ابكالو لأبسو ، وهي شبوطات مقدسة كانت ، مثل ايا شفيعها ، قد نالت (منه) حظاً من الدهاء الخارق. وهناك وثيقة أخرى ، وهي لائحة من العهد السلوقي ، تعدّد ستة عشر شخصية يرتبط كل منها بحكم ملك ، ويبدو ان كلاً منها قام بقرب الملك بدور أولئك الحكماء الذين كانوا يوضعون تقليدياً في الشرق بجانب الملوك كمستشارين ، والذين يسميهم العرب بـ « الوزراء ». وتقسم هذه الشخصيات الى ثلاث فئات : الفئة الأخيرة التي تضم ثمانية ، ترقى من عهد اسرحدون (٦٨٠ ـ ٦٦٩) حتى الطوفان ، وتعطيهم لقب « اومانو ». والفئة الثانية ترقى الى عهد الطوفان ، والأولى الى عهد أسبق ، وكلتاهما تعدان أيضاً ثمانية معاً ، ولكنها تدعوانهم « ابكالو ». فكل شيء يجري وكأن ابكالو ليسوا سوى اومانو المذكورين في العصر الأسطوري ، أي عصر الطوفان وما قبل الطوفان. إلا ان الكلمة الأكدية « اومانو » تتعلق بأشخاص لهم وزنهم ويمكن أن يكونوا في الوقت نفسه حكماء ومثقفين (بعض الذين يذكرهم التعداد المذكور سابقاً معروفون لدينا من جهة أخرى مثل كتبة ومؤلفين. فيُذكر مثلاً واحد منهم في « ملحمة ايرا » وآخر في « ملحمة كلكامش »)، ولكن كأصحاب مهن أيضاً ، كل منهم ماهر في اختصاصه. وفي بلاد كان الاستخدام النظري المحض للتفكير والعقل غير معروف عملياً ، وحيث العلم والذكاء كانا موجّهين نحو التحقيق العملي والنجاح ، فان اجتماع هذه المفاهيم في اسم واحد لا يدعو الى الاستغراب. فان « اومانو » المذكورين كانوا إذن في آنٍ واحد مستشارين حكماء للملك وأشكالاً من الخبراء المتفوقين في خدمته، مثلما لدينا بعض أمثلة على ذلك في بلاد الرافدين ذاتها، مثل موكانّيشوم في خدمة ملك ماري «زمرليم» (نحو ١٨٧٠) . فلم يكن بوسع الحائزين على السلطة، ما خلا الشواذ منهم، أن يطلعوا في صغرهم على مجال العلم الواسع وعلى معرفة المعضلات التقنية، التي كان دورها عظيماً في مجتمع «صناعي» مثل مجتمعهم ومخصص بالانتاج وبتطوير الخيرات النافعة حسب أساليب تقليدية ناجعة ومتطورة تطوراً راقياً. لذا كان حضور مثل هؤلاء الخبراء بجانبهم ضرورياً.

وقد استقت الأسطورة من ذكريات العصر التاريخي هـذه الصورة عن «اومـانو»، الحكيم الشهير والمفكّر العميق الذي يعرف كل شيء ويستطيع البتّ في كل شيء بمهارة وحذاقة، والذي يحرك غالباً أو يخترع تقنيات جديدة، لكي تنقل هذه الصورة الى العصور الأسطورية بإعطائها هالة ألمع تنكشف في تسمية «ابكالو» وهو نوع من التفضيل السومري المطلق لكلمة «اومانو». وإذ كانوا تقنيين وحكماء لا يضاهـون وعباقرة أفذاذاً، فقد عدّوا مثل الأبطال الممدّنين الذين علّموا الناس الذين كانوا ما يزالون بدائيين كل ما يشكّل الحياة المتحضرة، حسب تعبير بيروز، الذي يوضح الأمر بقوله: الكتابة والعلوم والتقنيات أي الفئات التي نميزها نحن واليونـان أكثر بكثير مما كان يستطاع تمييزه في بلاد الرافدين حيث لم يكن الناس يرون فيها أولاً سوى أساليب تقليدية ناجعة، دون أن يعطوا وزناً لكونها تتطلب أولاً استخدام الأيادي والفكر.

إن هؤلاء « ابكالو » مرتبطون بـأيا سيـدهم ، وكان أولهم يلقب « ادابـا » الحكيم ، وكان اسمه المعروف من اللائحة السلوقية الموجزة أعـلاه « اوعانّـا » : وانيس. وقد استخدمهم ايا لادخال الثقافة في تاريخ بلاده، أي التقدم الكبـير ، والعناصر المتتابعة للحضارة الراقية التي كانت قد جعلت بلاد الرافدين الجنوبية ، ثم بابل،القطبَ الثقافي للعالم. وهنا أيضاً ، لا نستطيع أن نعزل الملامح التـاريخية الموثقة في اسطورة « ابكالو ». ولكننا نرى بجلاء ان الأسطورة لا تكتفي بتوضيح الفكرة التي كان الناس قد كـوّنوها عن انكي / ايا ، مخترع جميع الأمور التي تسهّـل الحياة ، وجميع التقنيات ، وكل الثقافة ، وقد علّمها شيئاً فشيئاً للناس ، على مـر الزمن ، بواسطة مرسليه الخارقين « ابكالو » ، بل تفترض أيضاً تجانسات عميقـة بين ايا وبينهم.

وكان أحد ألقاب ايا التقليـدية التي منحتـه إياه التقـوى أو التفكير الـديني (وقـد منحه لابنـه مردوخ) هـو لقب « ابكال ايـلي » : ابكالـو الآلهـة. ونحـذر من ترجمته ، كما يجري الأمـر عادة : احكم الآلهـة ، بل تفضّـل ترجمتـه الحرفيـة التي تعني : ذاك الذي ، بين الآلهة ، يقوم بدور ابكالو. أو بعبارة أخـرى : ذاك

الـذي يُقام ، مثـل « وزيـر » ذكي ودقيق وحكيم ومستشـار ، عـلى المـوارد التي لا تنصب، بالقرب من ملك الآلهة الذي، لولاه، لما عرف دوماً أن يستخدم سلطته استخداما حسنا. وكانت قصة الطوفان هناك لتبرهن عن صحة هذا المفهوم. وكـانت مهمته تختلف عن مهمـة الحكم. فالمهمتـان قد شُخّصتـا في شخصيتـين متميزتين. فكانت مهمة ايا تكملة ضرورية للمهمة الأخـرى. لذا فقـد وضعتهما الأسـطورة جنبـاً الى جنب. فبجـانب السلطة والأمـر النـاجـع والهيبـة ، كـان من الضروري أن توجد الرؤية الجلية والعميقـة والذكـاء والحكمة ، لايـلاء هذه الأوامر معنى إيجابياً. وهذا ما يمكننا أن ندعوه « المهمة التقنية للسلطة » التي تجسّدت في انكي / ايا بنوع متسام.

ويشير هذا الـوضع أولاً بقـوة الى أي مدى لم يكن نـظام الآلهة ، في بـلاد الـرافدين القـديمة ، سـوى ترجمـة وانعكاس للتنـظيم الاجتمـاعي والاقتصـادي والسياسي لدى البشر. فإذا كان هذا التنـظيم البشري المعـروف أكثر ، يستـطيع أن يساعدنا على فهم زوايا عديدة غامضة من العلم الخاص بالديانة الذي يتواجد فيه ، فان شروح هؤلاء العلماء بدورها ، حينما يتم تحليلها وفهمها جيداً ، تسلّط الأضواء على أوجه عديدة من الممارسة أو من أساليب التفكير التي كانت تهيمن على الحياة العامة وعلى رؤية سكان هذه البلاد القدماء. فلا شيء مثلاً يتيح لنا إدراكاً متميـزاً حاداً للصيغـة التي كانـوا قد أعـطوهـا للسيـادة أكـثر من علم الأسـاطـير (الميثولوجيا) التي كانت لديهم عن السلطة الالهية.

كذلك فان صورة انكي / ايا وإعطاء الأولوية لما تمثّله تقودنا أحسن من كل اعتبار آخر الى الرؤية التي كانت لدى هؤلاء الأقوام القدامى عن ثقافتهم الخاصة ، والى تسلسلهم السيـاسي للقيم ، وحتى الى طريقتهم الخـاصـة في تصميم وتقييم نشاطهم الفكري.

انهم لم يضعوا بجانب سيد الكون عندهم إله الحرب أو إله العدالة ، بل إله

التقنية. فليست الحرب والعدالة لديهم ، كما رأينا في أسطورة « اينـانا وانكي » ، سوى وسائل ، بين مختلف الوسائل ، للعيش الأفضل ، وأساليب ناجعة للحصول على الأمن والازدهار ، أي انها تقنيات.

وإذا اختاروا الإله الذي يهيمن على جميعها لكي يترأس سير الكون ، جنباً الى جنب مع ملكه ، فذلك لأن حضارة بلادهم كلها ، وحياتهم كلها مع طريقة عيشهم ، كانت مؤسسة ، قبل كل شيء ، منذ ليل الزمان ، على العمل المشترك والانتاج والتطوير المكثّف للخيرات النافعة. وهناك ميزات عديدة وردت في علم الأساطيرعندهم وفي تـاريخهم تبرهن لنـا عن ذلك. وفي نـظام مثل هـذا ، ينقـاد كل شيء في نهاية الأمر ، لنشاط فكري يبحث ويخترع ويرقّي ويحسّن اجراءات ، ليس لرؤية فضلى ، بل لعمل أفضل. فالمعرفة كلها ، والعقل كله كانا مستقطبين بالانتاج والعمل ، وهذا أمر يتحقق في « الحكم العملي » للصانع ، أي ما نسميه بـ « المهنـة » ، كما في مهـارة وطاقـة التكييف لدى المخـطّط ، وفي العقـل السليم واللباقة على الصعيد الجماعي ، كما على صعيد النجاح الفردي.

في هذه الظروف ، كان لابد للإله الذي تجسّد فيه هذا النـوع من الحكمة التي كانت أكمل صيغة لها تتوقف على المعرفة ـ التقنيـة ـ التي ـ تنجح دومـاً ، من أن يوضع في الدرجة الأولى مباشرة بعد الشخص الماسك بزمام السلطة العليا ، والذي بدونه لما كانت ثمة حياة اجتماعية ممكنة ، وان تكون مهمته كتكملة لهـذه السلطة. ولم يكن هذا الإله « قديماً » أو « شيخاً » ، مثل انو ، الأب الأكبر للسلالة الالهية ، الذي كان يمكن التفكير فيه لاعطائه دور المستشار ، بل كان إلهاً أحدث سناً ، ايا ، وكأني بهم أرادوا بذلك الالحاح على طاقته ، ليس طاقة الأنوار حسب ، بـل طاقـة العمل والسـرعة والمـرونة ، وهي صفـات ملازمـة « للمهمة التقنيـة » كما « لمهمة الحكم » ، وهما مهمتان تشكلان الوجه المزدوج للسلطة.

الفصل الثالث

الحوار المتشائم[1] وفكرة التسامي

إن النص الذي نتناوله في هذه الدراسة قد لا يكون معروفاً كثيراً لدى غير علماء الآشوريات. ويعدّه علماء الآشوريات أنفسهم لغزاً أدبياً. فان الذين درسوه دراسة عميقة ليسوا على اتفاق حول المعنى النهائي الذي يجب أن يعطى له. ومن البديهي اننا لا ندّعي ههنا تقديم شرح لا يُدحَض، بل نرمي بكل تواضع الى إثارة أو إيقاظ الاهتمام بهذا العمل الغريب الذي، مهما قيل فيه، يشكّل مصدر إيحاء كبير لمؤرخ الديانات.

يتوقف الأمر على تأليف شعري، ولو ان العروض والنظم فيه مهملان كثيراً وان النبرة الغنائية غائبة عنه تماماً، كما كانت الحال غالباً في بلاد الرافدين القديمة. ولأسباب شتى، مستمدّة من التقليد الخطي ومن اللغة والآيديولوجيا، وحتى من مضمون القصيدة ذاته، ليس من المحتمل أن تكون هذه القصيدة قد وُضعت قبل نهاية الألف الثاني، أو بالأحرى في مطلع الألف الأول قبل الميلاد. وبرهاناً على ذلك هو اننا نجد فيها ذكر خنجر من حديد، في حين ان صناعة هذا المعدن لم تنتشر البتة في الشرق الأدنى القديم قبل حدود القرن الثاني عشر السابق للميلاد.

---

(١) إن الطبعة الأخيرة والفضلى لهذا النص هي الطبعة التي قدمهاج. لامبرت سنة ١٩٦٠، في كتابه القيّم «أدب الحكمة البابلية»، اوكسفورد ١٩٦٠، ص ١٣٩ ـ ١٤٩.

نعلم ان الأدبيات المدوّنة بالمسمارية على الألواح الطينية ، المشوية أو المجففة بالشمس ، تعرضت مدة تتفاوت في الطول لجميع الأضرار الناجمة عن كثرة الاستعمال ، ثم دُفنت طوال آلاف السنين في تربة غير مؤاتية عادة لحفظها دون تلف. وقد وصلنا هذا الأدب في نتف ، تتخلل النص فجوات ناتجة من الكسور في الطين ومن جميع أعراض النقل التي يمكن تصوّرها. ولم تنجُ « قصيدتنا » أيضاً من هذه اللعنة. إلا انها قد تخلصتْ منها دون أضرار كبيرة. فقد بقيت لنا قطع من خمس « مخطوطات » مختلفة ، منها واحدة تكاد تكون طويلة. وبفضل هذه « المخطوطات » ، تمكّن العلماء من إعادة تكوين أكثر من خمسة أسداس النص الكامل : فمن ستة وثمانين بيت شعر كان يتضمنها ، ظل نحو ١٥ سطراً فقط مخروماً لا يمكن فهمها. ومع ذلك فان سياقها يكاد يكون دوماً من الوضوح بحيث يسهل علينا أن نتخيّل في الأقل معنى ما تخفيه عنا الفجوات.

جاءت القصيدة مقسّمة الى أحد عشر مقطعاً ، بطول غير متساوٍ : فليس لواحد منها سوى ستة أبيات ، ولكثير منها سبعة ، ولواحد آخر اثنا عشر بيتاً. وجميعها ــ عدا الأخير الذي يأتي بمثابة خاتمة ــ مبنية على الأسلوب نفسه. ويتوقف الأمر على حوار يدور بين « سيد » و « عبده » أو خادمه. وفي كل مقطع ، يبدأ السيد باستدعاء خادمه لاطاعة أوامره. ويضع هذا الأخير ذاته فوراً تحت تصرف سيده. فيطلعه سيده على نيته في العكوف على عمل معيّن. ولا يكتفي الخادم بالطاعة السريعة ، بل يقدّم لسيده أسباباً ممتازة لتشجيعه على القيام بما نواه. وإذا بالسيد يعلن فجأة عن تخلّيه عن مشروعه الأول. ويؤيّده الخادم على الفور ، بقناعة قوية أيضاً ، ويقدم له ، في سبيل العدول عنه ، أسباباً وجيهة كتلك التي اقترحها عليه للقيام به.

إن كلاً من المقاطع العشرة مخصص بنشاط معيّن ، ما خلا « الخاتمة ». وليس تتابع الموضوعات واضحاً جداً بذاته. ومما يزيده غموضاً هو ما جاء من الارتباك في التقليد الخطي. فالمخطوطة الوحيدة التي تحتوي على النص المتواصل للمقطع

الرابع تخلط انشغالين متباينين هما تأسيس عائلة والمنازعة. ففي التقليد الحرفي الذي تمثّله هذه النسخة ، يكون أحد النسّاخ قد طفر بطيش من مقطع الى آخر. فإذا قبلنا بهذه الفرضية ، لا يكون الشر كبيراً . ولكن هوذا الأسوأ من ذلك : يبدو ان هناك نسختين من النص في الأقل ، إحداهما ممثلة بالمخطوطات الآشورية ، والأخرى ممثلة **بالمخطوطة** . البابلية الوحيدة الباقية لنا. ويبدو ان كلاً من النسختين قد تبعتا ترتيباً مختلفاً جزئياً في توزيع المقاطع ، وهذا ما يزيد الأمور تعقيداً. وهنا اتبنى ترتيب « النسخة الآشورية » المثبتة بنوع أفضل : التردد الى البلاط ، وليمة ، صيد ، تأسيس أسرة ، منازعة ، ثورة على السلطات ، حب ، عبادة ، تجارة ، احسان. وفي سبيل تبرير هذا الترتيب في نظرتنا ، نستشفُّ فقط ان المؤلف يكون قد بادل الانشغالات حسب بعض التعارض الذي كان يلاحظه فيما بينها. وهكذا فان الأربعة الأولى تشكل تلاحقاً بين ما يفعل خارج البيت (التردد الى البلاط الصيد) وفي البيت (وليمة وتأسيس عائلة). وكذلك فان الاحسان ينمّ عن بادرة متجردة تتعارض مع الشؤون التجارية. إلا ان هذه الاعتبارات لا تشرح كل شيء. وسنقول في الأقل اننا لم نعد نتوصل الى رؤية الأشياء كما يراها مؤلف « قصيدتنا ».

وإليكم أولاً الترجمة الكاملة لهذه القطعة ، من النص الأكدي الذي أعادج. لامبرت تكوينه :

١ ــ التردد الى البلاط

١ ــ (أيها العبد ، امتثلْ لأوامري !) ــ لبّيك ، سيدي ، لبّيك !

ــ (سِرْ اذهبْ واطلبْ) واكدن لي

(العربة) : فاني ذاهب الى البلاط.

ــ (اذهب اليه ، سيدي ، اذهب اليه !) فستلقى فيه (فائدة)

(وإذ يراك الملك ،) سيغمرك بالإكرام !

٥ ــ (إذن ، كلا ، أيها العبد) ، فاني لن أذهب (الى) البلاط !

ــ (لا تذهب اليه ، سيدي) ، لا تذهبَ اليه !

(فإذا يراك الملك) قد يرسلك (الله أعلم الى أين) ،
فيرسلك (في طريق) مجهولة
ويلقيك في الصعوبات (نهاراً و) ليلاً !

٢ ـ الوليمة

١٠ـ أيها العـ(بد ، امتثل لأوامري !) ـ لبيك ، سيدي ، لبيك !
ـ اذهب (واحضر لي) وقدّم لي ماءً ليديّ : فاني سأتناول طعاماً !
ـ تنا (وله) ، سيدي ، تناوله! فطعام منتظم يشرح القلب !
(   ) طعام آلهة . غسل اليدين يمضي الوقت !
ـ إذن ، كلا ، أيها (العـ)بد ، فاني لا أريد أن أتناول طعاماً !
١٥ـ لا تتناول ، سيدي ، لا تتناول !
فخير للانسان ألاّ يأكل إلا متى جاع ، وألاّ يشرب إلا متى عطش !

٣ ـ الصيد

أيها العبد ، امتثل لأوامري ! ـ لبيك ، سيدي ، لبيك !
ـ انطلق واطلب لي واكدن لي العربة : فاني ذاهب الى الصيد !
ـ اذهب إليه ، سيدي ، اذهب اليه ! فالصياد يكون له ما يملأ بطنه !
٢٠ ـ فالكلب الجاري يكسر عظام (الفريسة) !
الغراب الذي يجوب الحقل يمكنه أن يبني عشه !
والحمار الوحشي الراكض (يجد مراعي خصبة)!
ـ إذن ، كلا ، أيها العبد ، فاني لا (اذهب) الى الصيد البتة !
ـ لا تذهب إليه ، سيدي ، لا تذهب إليه .
٢٥ـ فمصير الصياد متقلب !
والكلب الجاري ينتهي بتحطيم (أسنانه) !
والغراب الذي يجوب الحقل يكون مسكنه (ثقباً) من الجدار !
والحمار الوحشي الجاري تكون الصحراء اصطبلاً له !

٤ ـ الزواج

ـ أيها العبد ، امتثل لأوا(مري ! ـ لبيك ، سيدي ، لبيك !)

٣٠ ـ اريد ان أوسس (عائلة ، أريد أن يكون لي) ابن .

ـ احصل عليهما (سيدي) ، احصل (عليهما. فمن يؤ)سس عائلة (. . .). . .[٢]

كيف سأؤسس إذن عائلة ؟

ـ لا تؤسس عائلة

وإلا فستحطم عائلة أبيك !

٥ ـ المنازعة

لم يبق من هذا المقطع سوى نتف من خلالها نستشف ان « السيد » يريد أن يذهب الى القضاء (العدالة). في سبيل ذلك ، يقرر أولاً أن يدع خصمه يتصرف ، دون أن ينبس هو بكلمة. ثم عدل عن رأيه الأول ، كما في الحالات السابقة ، فهو لا يريد من الآن أن يلزم الصمت :

ـ لا تحفظه ، سيدي ، (لا تحفظه) !

فإن لم تفتح فمك البتة (فسيؤاتي الحظ خصمك) ،

لكن مناوئيك سيهيجون امامك (إذا تكلمت) !

٦ ـ الثورة

ـ أيها العبد ، امتثل لأوامري ! ـ لبيك ، سيدي ، لبيك !

٤٠ ـ أريد ان أثور ! ـ ثُرْ ، سيدي ، ثُرْ

فإذا لا تثور ، فكيف السبيل الى ارتداء الثياب ؟

ومنْ سيعطيك ما تملأ به بطنك ؟

---

(٢) هنا يأتي خطأ الناسخ الذي أشرنا إليه سابقاً. وحاولت مما بقي ان أفصل المقطعين الأصليين.

ـ إذن ، كلا ، أيها العبد ، فاني لا أريدُ أن أثور.
ـ < لا تثر ، سيدي ، لا تثر ! >[٣]
فالرجل الذي يثور ، يقتلونه ، ويسلخون جلده وهو حيّ ،
٤٥ ـ ويفقأون عينيه ويقبضون عليه لزجّه في السجن !

٧ ـ الحب

ـ أيها العبد ، امتثـ(ـل لأوامري) ! ـ لبيك ، سيدي ، لبيك !
ـ أريد أن أجامع امرأة ! ـ جامع ، سيدي ، جـ(ـامع) !
فمنْ يجامع امرأة ينسى قلقه وهمومه !
ـ إذن ، كلا ، أيها العبد ، لا أريد أن أجامع امرأة !
٥٠ ـ (إذن لا تجامع) ، سيدي ، (لا تجامع) !
فالمرأة بئر حقيقي وجبّ وحفرة
المرأة خنجر من حديد مسنون يحزّ رقبة الرجل !

٨ ـ العبادة

ـ أيها العبد ، امتثل لأوامري ! ـ لبيك ، سيدي ، لبيك !
ـ اذهب واجلب لي وقدّم لي ماء ليديّ !
٥٥ ـ أريد أن أقدم ذبيحة لإلهي ! ـ افعل ، سيدي ، افعل !
فالرجل الذي يقدم ذبيحة لإلهه ، يكون قلبه مطمئناً :
ويدّخر لذاته ربحاً على ربح !
ـ إذن ، كلا ، أيها العبد ، لا أريد تقديم ذبيحة لإلهي !
ـ لا تقدّم ، سيدي ، لا تقدّم !
٦٠ ـ فستعوّد إلهك على اتّباعك مثل كلب ،
مطالباً : « عبادتي » أو « ألا تستشيرني ؟ » أو أي شيء آخر !

---

(٣) لقد نسي الناسخ هذا البيت كله.

٩ ـ التجارة

ـ أيها العبد ، امتثل لأوامري ! ـ لبيك ، سيدي ، لبيك !

ـ أريد ان أوظّف مالاً ! ـ وظّف ، سيدي ، (وظّف) !

فالرجل الذي يوظّف (ماله) ، يحتفظ برأس ماله ويزيد ربحه !

٦٥ ـ إذن ، كلا ، أيها العبد ، اني لا أريد ان أوظف مالاً !

ـ لا توظف ، سيدي ، لا توظف !

فتوظيف مال لذيذ مثل المجامعة ، لكن استرجاعه شاق كالمخاض !

فانهم سيلتهمون رأس مالك ، ولا يفتأون يلعنونك !

كما انهم سيفقدونك فائدة رأس المال هذا !

١٠ ـ الاحسان

٧٠ ـ ـ أيها العبد ، امتثل لأوامري ! ـ لبيك ، سيدي ، لبيك !

ـ أريد أن اعمل احسانات[٤] لبلادي !

ـ حقاً ، اصنع ، سيدي ، اصنع !

فان الرجل الذي يمارس احسانه لبلاده ،

« توضع » أفعاله في « دائرة »[٥] مردوخ !

ـ إذن ، كلا ، أيها العبد ، لا أريد أن أحسن الى بلادي !

ـ لا تحسن ، سيدي ، لا تحسن !

---

(٤) تقول النسخة البابلية : « أريد ان أوزّع (مجاناً) وجبات طعام على مواطنيّ » . ويبدو ان الناسخ هنا أيضاً قد خلط سهواً محتوى مقطعين مختلفين ، بما ان الأبيات التي ينقلها تأتي مماثلة للأبيات ٦٤ وما يليها ، وتتعلق من ثمة ، ليس بالاريحية المجانية ، بل بالشؤون التجارية التي تهدف الى الفائدة والربح .

(٥) إن كلمة « كيّاتو » المستعملة هنا لها معنى « حلقة » أو « دائرة » . وقد يدورر الأمر هنا حول النوع من الحلقة التي مع « القضيب » ، كانت تلعب دور الرمز ـ الطلسم للسلطة العليا . وهـذه العبارة غـامضة في معنـاها الحرفي ، إلا ان المعنى العام واضح : مردوخ يقيم اعتباراً للاحسان ويكافئه .

بل اذهب وتنزّه فوق تلال الماضي[٦]

وانظر الى جماجم الفقراء والنبلاء المختلطة :

مَنْ كان مسيئاً ؟ مَنْ كان محسناً ؟

١١ ـ الخاتمة

ـ ـ أيها العبد ، امتثل لأوامري ! ـ لبيك ، سيدي ، لبيك !

٨٠ ـ إذن ، ماذا ينبغي أن أفعل ؟

أن أحطم رقبتي ورقبتك ،

أو ألقي بنفسي في الماء ؟ هل هذا ما يجب فعله ؟

ـ فمن الكبير بحيث يبلغ السماء ؟

ومن الواسع بحيث يضم الأرض كلها ؟

٨٥ ـ إذن ، كلا ، أيها العبد ! سأقتلك وأرسلك أمامي !

ـ أجل ، ولكن سيدي لن يعيش بعدي ثلاثة أيام ! . . .

فما الذي أراد مؤلف هذه القطعة الغريبة أن يقوله ؟

منذ نحو خمسين سنة ما يزال علماء الآشوريات يناقشون هذا الموضوع وبغضّ النظر عن تفاصيل جدالاتهم أو عن صبغة آرائهم الخاصة ، بوسعنا أن نجمعهم في فريقين متناقضين. فالبعض يأخذ النص مأخذ الجد ، والآخرون مأخذ الهزل.

حسب الأولين ، وهم الأكثر عدداً ، إذ حاول المؤلف أن يظهر لنا، في جميع

(٦) يرد هذا البيت في مطلع « ملحمة كلكامش » ونهايتها.

أصعدة النشاط البشري ، ان كل شيء يتساوى،وانه ليس ثمة أي سبب يرغمنا على تقرير اختيارنا بين العمل والبطالة ؛ سيكون قد استدلّ نوعاً ما ، ولكن على صعيد ميتافيزيقي ، وربط باستدلالاته نتائج مهمة الى الغاية. وبما ان في جميع مضامير الحياة أسباباً وجيهة للعمل ولعدم العمل ، فلا عمل إذن ، إيجابياً كان أو سلبياً ، يفرض ذاته حقاً. بحيث انه لا يبقى في نهاية الأمر لفكر منطقي ، أمام هذه **اللامعقولة** الشاملة التي لا علاج لها ، سوى أن يتخلى نهائياً عن كل شيء ، وان يحطم رأسه في الجدران وان يختار « انتحاراً فلسفياً » : هذا سيكون مؤدى المقطع الأخير. من البديهي ان بوسعنا أن نتساءل لماذا يطري المؤلف الموت الارادي هذا الاطراء ، دون أن يبدو كأنه فعل هو ذاته شيئاً لمجابهته. وفي سبيل شرح هذا التعارض ، بوسعنا أن نعلّل ذلك بعدم المنطق المعروف لدى المثقفين عامة ، أو « بحالة نفسية » خاصة لدى المؤلف. ومع ذلك فإذا أخذنا بهذا الدرس الذي كان بودّه أن يعطيه لنا ، فاننا سنجد هنا المطالعة المعتادة لفلسفة ارتيابية ، يائسة ومظلمة جداً : « إنكار جميع القيم ».

أما الفريق الثاني فيقول ان في وثيقتنا شيئاً آخر عدا الأوجه الرصينة والفلسفية. ففيها ميزات كثيرة تكشف عن قصد السخرية والهجاء والانتقاد ، وهذا ما يضع الأمر على صعيد مختلف جداً. لنلاحظ أولاً اختيار الأشخاص. فالسيّد إنسان غني ومستسلم الى البطالة. ولائحة النشاطات التي يشعر بميله إليها جديرة بالاعتبار. وليس فيها ما يتعلق بالشغل ، أي بعمل يكون ضرورياً لمعيشته. فلو انه أضطر الى اكتساب عيشه بتعب وكد ، لما وجد له متسعاً من الوقت لكي يعذّب ذاته بالتساؤل عما ينبغي عمله. وهذه الملاحظة وحدها لاذعة. فهو لا يدري كيف يقتل الوقت. فلا ذوق له لشيء ، لأنه مصاب بالتردد والتقلّب **الدائمين** اللذين يصيبان المشبعين والعاطلين عادة. ومن جهة أخرى ، فهو لا يستطيع أن يعمل شيئاً ، ولا أن يقرر شيئاً ، دون رأي خادمه ، وهذا أمر يدعو الى السخرية إذا ما فكّرنا فيه مليّاً. وهذا الخادم ، أليس هو أيضاً « طبعاً » قد حُلّل بدقة وبنوع

مضحك ، مع أجوبته الحاضرة دوماً لكي يدعم رأساً أقل رغبة تبدو من سيده ، ومع دهائه ليجد دون عناء أسباباً لكل شيء وضد كل شيء ، ومع رباطة الجأش التي يضعها للدخول فوراً الى أوجه النظر الأكثر تناقضاً لدى محاوره. انه نصف عبد ونصف مستهزىء ونصف آلي بحكم حاله أو مهمته ونصف مستخفّ من جراء ذكائه ودقته النفسية التي تتجلى في السهم الأخير الذي يوجهه الى مضطهده. إذ لا ينبغي هنا أن نأخذ الأبيات الأخيرة مأخذ الجد ، وكأنها دفاع عن « الانتحار الفلسفي ».
وما يجاوب به الخادم سيده العازم على قتله وإرساله أمامه ليس « لن تمضي ثلاثة أيام حتى تنجذب أنت أيضاً بالخير (أو الشر الأهون) الأقصى للموت ! » بل هو : « إذا تواريتُ ، فاني من الضرورة لك بحيث انك ستموت دون تأخير إذ لن تستغني عني ! » انها سمة النكهة والدقة التي تذكّرنا بحادثة منجّم الملك لويس الحادي عشر.

وإذا ما شرحت الوثيقة على هذا النوع ، فانها لن تكون مثلاً فلسفياً ، بل هجاء. انه هجاء اجتماعي أولاً ، واختيار الأشخاص فيه ذو مغزى. وملاحظات لاذعة هنا وهناك ، مثل تلك التي يبرّر الخادم « الثورة » (٤ : ٤١ –) : لا يمكن الخروج من الشقاء دون الانتفاضة ضد السلطات الراهنة[٧] تظهر ان المؤلف كانت له نظرة انتقادية بعيدة في الميدان الاجتماعي.

وكذلك في الميدان « الروحي ». ولنا عودة الى الموضوع. ولكن لا يسعنا أن نفهم إلا مثل رسم هجائي للمعتقدات الدينية الجارية في البيئة التي يستهدفها المؤلف ، تلك اللوحة التي يرسمها عن تلك الآلهة المدلّلة الى حد الافراط بعبادة متواصلة ، حتى ان الأمر يؤدي بها الى عدم الاستغناء عن البشر ، فتصبح مثل

---

(٧) ربما أنه لم يذكر بصورة واضحة وجلية منظور الشقاء الاجتماعي المزمن والفوضى الاقتصادية المتكررة التي نعلم انها جرت في بلاد الرافدين.

الكلاب وراء أسيادها ، إذ لديها دوماً ما تطالب به مؤمنيها.[٨]

واني أتساءل أيضاً الى أي مدى لم يشأ المؤلف ، حينما وضع وثيقته على هذه الطريقة ، ان يستهزىء أيضاً بطريقة متصنعة ومحدودة في تأسيس المرء دوماً سلوكه على الأفكار العامة. ومن الجدير بالملاحظة ان لكثير من أسباب العمل أو عدم العمل الموضوعة على لسان الخادم مذاقاً مثل مذاق الأمثال وصيغتها ، لاسيما الأبيات ١٦ ، ١٩ ــ ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٦ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٧٢. ففي أدب بلاد الرافدين القديمة ، الذي يرقى الى ما قبل الألف الثاني ، عرف « المثل » نجاحاً كبيراً ، ولو انه قد تعدّى كثيراً ما نعنيه بهذه اللفظة. وقد استخرج لنا المنقبون عدداً كبيراً من تلك القطع حيث كانت هذه الأقوال مجموعة ومصنفة لاستخدام المثقفين. فمن الممكن ــ وقد شوهد الأمر في أمكنة أخرى ــ أن يكون قد نما بين هؤلاء الأخيرين على الأقل نوع من « الأخلاقية » الحكمية التي تهتم بان تؤسس العمل دوماً على حكم تقليدية ثابتة وعلى بديهيات لا يمكن استئصالها. ان مثل قاعدة التصرف هذه محدودة بذاتها ولا يمكنها أن تؤدي إلا الى التناقض ، بما ان الحكمة الشعبية التي منها تنتج هذه الأمثال في نهاية الأمر لا تتأمل أبداً سوى حالات واقعية ولمحات فردية ، لذلك فهي تبقى ذات قيم متعددة ، وتعلن الأبيض والأسود للموضوع ذاته. فهي ستقول ، كما هي الحال عندنا : « الولد (على) سر أبيه » ، ولكنها تضيف أيضاً : « أب بخيل يخلفه ابن مبذّر ». فكيف يمكننا الاهتداء الى طريقنا حينما نتخذ دليلاً ، ليس الضرورة الموضوعية ، بل الأفكار العامة التقليدية ؟ أشعر بان مؤلف اهجيتنا قد تحسس الأمر جيداً ، وانه أراد أيضاً أن يحكم على هذا النوع من التفكير والعمل بأسلوب وبطريقة ساخرين.

إن « الحوار المتشائم » يظهر نية في الفكاهة والتهكم والهجاء.

---

(٨) في سبيل تقييم أفضل لهذه الصورة وقوتها ، علينا أن نتذكر أي احتقار كان لدى الساميين القدماء ، ومن ضمنهم سكان بلاد الرافدين ، للكلب دوماًوما يزال الأمر كذلك لدى العرب.

ولكن هل هذا كل ما في الأمر ؟ فحتى الآن ، حسب معرفتي ، يبدو ان المفسرين أظهروا أنفسهم غيورين ومتواطئين : اما يجب أن نأخذ وثيقتنا مأخذ الجد ، أما يجب أن نستأنس بها. اما انها دفاع عن التشاؤم أو انها هجاء ساخر وُضع للتسلية . . .

واني أتساءل هلاّ تكون البنايات الأحادية الحجر هي الأوهى في التاريخ ، بالنظر الى ان موضوع هذا العلم هو الانسان ، ولا شيء في العالم أكثر كثافة وتعقيدا ، إن لم نقل متعذر الحل ، من الأعمال البشرية ودوافعها. فلماذا نصرّ على ألا يكون لمؤلفنا سوى قصد واحد ، في حين اننا ، إذا أمعنا النظر في مطالعته وتحليله ، يكشف لنا تأليفه عن قصدين في الأقل ؟ فلئن كانت له جميع نبرات الهجاء ، فهذا لا يمنع من أن يكون له مضمون « فلسفي » وذهنية متشككة أو متشائمة لا تقضي فيه على قصد في السخرية والاستهزاء. من البديهي ان الشخصين وُضعا على المسرح بهدف الانتقاد والفكاهة ، ولكنه من الواضح أيضاً ان الاتجاه العام لحديثهما قد وُجّه بصورة متعمدة نحو اهتمام رصين وخطير : الاهتمام بالقيمة الخاصة للنشاط البشري ، وبمعنى الحياة ذاته.

فإذا قبلنا بهذا التواجد ، قد تتجلى أمام أعيننا نتيجة أولى. فيمكننا أن نجد من الطبيعي أن يمزج مؤلف في كتابه أقوالاً مؤنسة ومظلمة. ولكن من الصعب **ان نتصور ان إنساناً يميل بعض الشيء إلى الفكاهة يكون في الوقت ذاته معلماً لليأس** المطلق ، وينسى ميله الى الضحك فينقاد الى اعلان « الانتحار الفلسفي ». اننا نجد جميع الاحتمالات في هذا العالم ، إلا ان موقفاً مثل هذا من شأنه أن يكون استثنائياً حقاً ، وليس من المحبذ أن يلجأ المؤرخ الى الشروح الاستثنائية. فأظن إذن ان أنصار التشاؤم في حوارنا هذا سيكونون على خطأ إذا أخذوه ، لا أقول مأخذ الجد لأنه كذلك حرفياً ، أقله حينما يؤوّلون خاتمته كدعوة الى الموت الارادي بصفته الملاذ الأخير أمام اللامعقولية الشاملة وعدم وجود أي معنى للعالم وللحياة. وفي حالة مؤلفنا النفسية ، كما نتكهّن بها من خلال موقفه في رؤية الأشياء والاشارة إليها

من وجهتها الساخرة ، من أرجح الاحتمال ان تكون نهاية الهجاء نكتة ، كما أشرنا الى ذلك سابقاً.

وبما انه ينبغي أن نفترض دوماً أقل قدر ممكن من التناسق في الأفكار التي نعالجها ، فهذا يعني انه حتى إذا كان يجترّ أفكاراً مظلمة بشأن الحياة البشرية وسير الأشياء ، وشكوكاً حول معنى هذه الحياة وأهميتها وسياقها الشامل ، فهو لا يقدّم ذاته هنا رسمياً مثل مرتاب ومتشائم ، بل همه قبل كل شيء أن يرسخ في ذهننا نظاماً للتفكير يدور حول اللامعقول للعالم والحياة مؤسساً على « إنكار جميع القيم ». فتشاؤمه وارتيابه ، مثل ميله الى الانتقاد والتهكم ، ليست في ذاتها « نظاماً ». ، بل عناصر ضمن مختلف العناصر الأخرى لطريقة رؤية الأشياء. فهل باستطاعتنا أن نستعيد هذا المنظور الشخصي لمؤلفنا ، فنستعيد بذلك قصده الحقيقي والمعنى الخاص بكتابه ؟ أجل ، أظن اننا نستطيع ذلك.

وفي بادىء الأمر ، يجب أن نعترف بان المفسرين الأولين قد أصابوا المرمى حينما كانوا يُقابلون وثيقتنا هذه بما جاء في سِفر الجامعة (قوهلت) من العهد القديم ، الذي يعدّ هو أيضاً خائباً ومظلماً. وربما نسي الناس الى أي حدٍ تذكّرنا وثيقتنا بهذا السِفر. وهذا مقطع منه (٣/١ ـ ٩) يبدو وكأنه موجز أو نقل للدروس الأساسية الصادرةِ عن « حوارنا » :

لكل أمرٍ أوان ولكل غرض تحت السماء وقت :

للولادة وقت وللموت وقت ،

للغرس وقت ولقلع المغروس وقت ،

للقتل وقت وللمداواة وقت ،

للهدم وقت وللبناء وقت ،

للبكاء وقت وللضحك وقت ،

للنحيب وقت وللرقص وقت ،

لنبذ الحجارة وقت وجمع الحجارة وقت ،

للاعتناق وقت وللامساك عن المعانقة وقت ،
للتحصيل وقت وللاضاعة وقت ،
للحفظ وقت وللنبذ وقت ،
للتمزيق وقت وللخياطة وقت ،
للصمت وقت وللمنطق وقت ،
للحب وقت وللبغض وقت ،
للحرب وقت وللصلح وقت ،
فأي فائدة للعامل مما يتعب فيه ؟

إن هذا الاقتراح الأخير يزوّدنا بمفتاح الباقي. فان « قوهلت » لا يرمي قط الى شرح البديهي « لكل أمر أوان » ، بل يريد أن يبيّن ان الأعمال البشرية ، بمناسبة الموضوع ذاته ، تتابع وتلتغي ، حتى انه لا يبقى شيء في الأخير. ومن ثمة يبدو العمل عديم الجدوى. وهذا هو موضوع حوارنا الخاص « الرصين ».

ولكني أظن ان مقابلة سِفر الجامعة بحوارنا هذا تذهب الى مدى أبعد. فان الشروح قد اختلفت بشأن سِفر الجامعة أيضاً اختلافاً كبيراً منذ قرون وبعد أكثر من مائة عام من الشرح التاريخي والنقد. فبعضهم ، وهم القسم الأكبر ، رأوا فيه بياناً لتشاؤم مرّ يرمي الى اقناع الناس بأن « الحياة لا تستحق أن تُعاش ». وغيرهم أحالوه الى موجز للتفاؤل الكامل. ونستطيع أن نجد فيه ما يبرّر الادّعائين على حدٍ سواء تقريباً. فبينما كنت أدرس هذا الكتاب ، حدا بي مثل هذا التناقض الى التساؤل هلّا يكون من الأحكم أن نعد ان المؤلف ، وهو المسؤول عن كِلا الادّعائين ، قد أراد بذلك أن يشير الى انه يضع النقاش على صعيد آخر يختلف عن ذلك الذي يبدو فيه فكره وكأنه يصطدم باقتراحات متناقضة. في الواقع يستعمل « قوهلت » هذه التناقضات في الأمور لكي يثبت طريحة كتابه الخاصة ، أي ان الأمور ليست رهن النظام الذي وضعه الله خالقه وأراده حسب ، بل انها لا تُدرَك ، وان العالم وكل شيء لا يُدرك ، وان هذا أيضاً أراده الخالق الذي وحده قادر على إدراك

تصميم الكون. فها هوذا مثلاً ما يتبع المقطع الذي سردناه أعلاه : « إذا جعل (الله) ممرّ الدهور أمام عقل (الانسان) ، فان هذا لا يدرك أعمال الله من المبتدأ الى المنتهى » (٣/١١). وخلاصة القول ، ينطلق قوهلت من الضعف الطبيعي الملازم للعقل البشري ، لكي يبرهن على حدود عقلنا ، وبالمقابل عن تسامي الله المطلق : « اني لست بحاجة الى إله أدركه » !

لنعد الآن الى موضوعنا. فإذا وجدنا في « الحوار » كما في سِفر الجامعة نهجين من الشرح متنافرين لدى النظرة الأولى ، إن لم نقل متناقضين : فمن جهة هجاء لبيئة معيّنة ، ومن جهة أخرى انتقاداً متشائماً وسلبياً للعمل الانساني ، فذلك لأن هنا أيضاً (ولو بطريقة مختلفة جداً دون شك) يجري النقاش في موضع آخر ، أي على صعيد أسمى.

لنقرأ من جديد « خاتمة » حوارنا. فمن بين الأبيات الستة التي تنهي هذه الخاتمة ، يتوقف المتشائمون عند الأولين ويتذرعون بهما ، ولا سيما حينما يأخذونهما حرفياً :

تحطيم رقبتي ورقبتك

أو الارتماء في النهر ــ فهل هذا ما ينبغي عمله ؟ (بيت ٨١ــ).

في حين ان أنصار الهجاء يشهرون بوجههم البيتين الأخيرين ويفهمونهما بحق ، على ما أظن ، مثل نهاية روحية لعدم تقبّل. إلا ان كِلا الفريقين يبدوان مهتمين كثيراً بالبيتين الأوسطين حيث أتساءل هلّا يكون المعنى الحقيقي للكتاب مخفياً فيهما :

فمن الكبير بخيث يبلغ السماء ؟

ومَن **الواسع** بحيث يضمّ الأرض كلها ؟ (بيت ٨٣ــ).

لكي نعرف ما أراد المؤلف أن يقول بإدخاله هذين البيتين ، لنضعهما أولاً في سياقهما. في هذه النقطة من الشرح ، لفتت تتمة الأحاديث النظر أخيراً الى فكرة الموت (الأبيات الأخيرة من المقطع العاشر). وفي الوقت ذاته أدى تتابع

المقاطع العشرة الى اقناع السيد من انه ، إذ لا شيء يتيح حقاً الاختيار الأكيد بين العمل وعدم العمل ، فان السؤال الكبير الذي يرد هو هذا : ما العمل ، في نهاية الأمر ؟ ما الصالح والمفيد حقاً للعمل ، بما ان كل شيء هو في الوقت ذاته صالح ورديء ، نافع ومضر ، مقبول وعرضة للانتقاد ؟ وإذ لا يتلقى هذا السؤال أي جواب ، بعد كل ما يسبقه ــ لأن الخادم يبقى ساكتاً بالفعل ــ فيبدو للسيد انه لن يبقى شيء ، أمام هذه الفوضى الشاملة ، سوى أن يحطم رأسه ، أي أن يموت إرادياً : فإذ لا يدري المرء ماذا يختار في الحياة ، فلا يبقى إذن سوى اختيار الموت. هذا هو في الأقل السؤال الذي يطرحه على خادمه (٨١ــ). وإذا بهذا الأخير يجيبه : « بالسؤال البليغ » المزدوج (انه في الواقع نفيٌ ملتوٍ ، كما سنرى) المسرود أعلاه في الأبيات ٨٣ ــ. فماذا يريد أن يقول بالضبط ؟

انطلاقاً مما يسألونه ومما يتعلق فقط بما ينبغي فعله ، أي هل بوسع المرء أن يجد في النشاط الانساني شيئاً مفيداً حقاً له قيمة لا تُناقَش ومعنى نهائي ، يرتفع الخادم حتى يضم الكون كله. لأن « السماء فوقنا والأرض حولنا » إن هي إلا شكل للأسلوب الجاري في كل مكان ، ولا سيما في بلاد الرافدين القديمة ، للاشارة الى الكون. فالانسان أصغر من أن يصل الى السماء ، ونظرته من المحدودية بحيث يتعذر عليه أن يضم الأرض كلها. وبعبارة أخرى ، ان الكون أكبر منه ، بل هو مفرط في الكبر بالنسبة إليه. وهذه طريقة ملتوية للقول : لا أحد في العالم يسعه أن يجاوب على السؤال المطروح حول معنى الحياة البشرية ، لأن الانسان، بحد ذاته ، عاجز عن إدراك سر الكون ، وان هذا السؤال هو جزء من هذه الألغاز التي لا تُحصى التي يطرحها عليه دون جدوى هذا الكونُ وسيرُه.

وبهذا القول ينضم مؤلفنا في الواقع الى تقليد ديني حقيقي متأصل في بلاد الرافدين القديمة (وحسب رأيي من شأنه أن يكشف بالأحرى عن أصل سامي وليس سومري ، إذا تحتّم علينا الاختيار بين المصدرين اللذين كوّن تلاقيهما حضارةَ بلاد الرافدين). وهذا يعني ان الآلهة وحدهم ، وهم أسياد الكون ، يعرفونه

ويفهمون سيره ، وان لديهم وحدهم التصميم الذي يهيمن عليه ،وانهم وحدهم يستطيعون الاجابة عن الأسئلة العديدة والمستعصية التي يطرحها علينا.

وفي سبيل اثبات مثل هذا التأكيد ، كان ينبغي أن نورد ههنا حصاداً وافراً من نصوص ، والأفضل من ذلك ان نجمعها بحيث نعيد ، قدر المستطاع ، تكوينَ تاريخ هذه الفكرة الأساسية للتسامي ، التي ، مثل استعدادات دينية سامية أخرى ، يبدو انها لم تجد ملأها ولا مطلقيتها إلا في الديانـة اليهوديـة. والتطرق الى هـذا الموضوع من شأنه أن يتطلب منا تحليلاً دقيقاً وصعباً والكثير من المكان والوقت. لذا فاننا نكتفي ههنا بسرد وثيقة واحدة ، ولكنها أشد الوثائق صلة بموضوعنا المباشر. ويتعلق الأمر هنا أيضاً بمؤلف فيه « تُطرح أسئلة » من الصعيد الديني والميتافيزيقي نوعاً ما. وهذه الوثيقة تنظر الى المعضلات ذاتها وتنتهي الى النتائج الأساسية عينها مثل « حوارنا ». فنلاحظ بينهما قرابة كبيرة ، الى حـد ان مؤلف « الحوار »، وهـو على أرجح احتمـال متأخـر عن الوثيقـة قـد يكـون عـرفهـا ، بصـورة مبـاشـرة أو غير مباشرة ، واستقى منها قسماً من إلهامه في الأقل. وهذه الوثيقة حديث فردي (مونولوج) جاء في عدة مئات من الأبيات ، وقد حُفظ ثلثاه فقط ، ويبد انه كُتب في النصف الثاني من الألف الثاني ، وكان معروفـاً جداً في بـلاد الرافـدين بعنوان (مأخوذ من بدايته) : « لودلول بيل نيميقي » أي : سأمدح الرب الحكيم جداً. وقد اشتهر منذ مطلع هذا القرن بين علماء الآشوريات الذين يطيب لهم أن يسردوه اليوم بصفة « مونولوج البار المتألم ».

إن المتكلم فيه رجل يسرد بشيء من المغالاة جميع النكبات التي توالت عليه ويبحث عن سببهـا . ولا يستطيـع أن يجد هـذا السبب ، لأن في علم اللاهـوت المعاصر له ، يبدو انه كان ثمة قاعدة راسخة بموجبها ان الآلهة العادلين كان عليهم أن يعاملوا البشر بعدالة : أي ان يعاقبوا الأشرار والاثمة ، وان يكافئوا الصالحين والأمناء. وكان الأمر يشمل كـل شيء على الأرض ، وكـانت السعادة أو الشقـاء

ماديين بالطبع ، إذ ان فكرة حياة ما بعد الموت لم تكن قد ظهرت بعد. وان يكون هو المتعبد الذي لا شائبة فيه عرضة للألم والشقـاء ، فان هـذا أمر يـظهر لبـطل هذا الحديث عثرة فكرية ، وقلباً للقيم لا يُشرح ، ولغزاً لا يُدرك. ومن اللغز يجتاز هو أيضاً الى ألغاز أخـرى لا تحصى يقدّمهـا الكون وسيـره للتفكير البشـري. وتجدر الاشارة الى انه يختار بين هذه الألغاز، لإظهار طريحته ، جملة حالات ليست بعيدة جداً عما يشرحه « حوارنا ».

وها هو ذا المقطع المذكور :

حقاً كنت اعتقد ان (تقواي) مرضية لدى الآلهة.

ولكن ما نظنه إحساناً قد يكون اهانة لهم.

٣٥ ــ وما نتصوره تجديفاً يكون احساناً عندهم

فمن يستطيع أن يعرف ارادة آلهة السماء ،

أو تصميم آلهة المناطق الجحيمية ؟

أجل ، كيف يسع المتوفين أن يدركوا خطة الآلهة ؟

فمنهم منْ كان البارحة مزدهراً ، واليوم يحتضر.

٤٠ ــ (وآخر) تجهّم فجأة ، ويستعيد حماسه بغتة.

في طرفة عين ، ينشد لحناً بهيجاً.

وفي خطوة واحدة ، وإذا به يئن كالمنتحب.

تكفي إذن لحظة لكي يتغير قصد المائتين :

فإذا كانوا جائعين ، أصبحوا مثل جثث.

٤٥ ــ وإذا كانوا متخمين ، كأنهم يرون آلهة.

في السعادة ، يمنّون النفس بالصعود الى السماء ،

في الشقاء ، يبكون لكونهم مضطرين الى النزول الى الجحيم.

واني أتساءل إزاء هذه التناقضات :

كلا ، اني لا أتوصل الى إدراك معناها العميق. . .

إن المعضلة ذاتها ، في نهاية الأمر ، تعذّب كِلا المؤلفين : مؤلف المونولوج ومؤلف الحوار. فانطلق الأول من قلب القيم الذي يدفعه ظلم الآلهة الظاهري تجاهه الى افتراضه. وهو أيضاً قد رفع المعضلة حتى بلغ بها اللغز الشامل الذي تكوّنه خطة الآلهة في مجملها في نظرة الانسان. ويرى برهاناً على ذلك ، حتى خارجاً عن « عثرته » هو ، ان الظلم الآلهي ، والكون ، ولا سيما عالم البشر ، مملوء من أسئلة دون أجوبة. فيتوقف عند موضوع قريب جداً من ذلك الذي اتّخذه مؤلف «حوارنا» موضوعه الرئيس ، وهو التقلب ولا سيما التناقض الدائمان اللذان يهيمنان على النشاط البشري كله. فما معناهما، في نهاية الأمر ؟ ولماذا نحن كذلك دوماً مضطرين ، بالطبيعة نوعاً ما ، الى الاجتياز دونما انقطاع بالايجابيات والسلبيات ، وذلك في أحاسيسنا وفي نشاطاتنا ؟

وسيطرح مؤلف « الحوار » السؤال عينه ، ولكن بنوع أكثر صراحة ، إلا انه سيذهب الى مدى أبعد ، مشيراً الى ان مثل هذا التقلب وهذا التناقض الداخلي - ويشرحهما بنوع أفضل بكثير - يؤديان الى السؤال المستعصي ذاته : هل للحياة من معنى ؟

ويجيب عنه مثل مؤلف المونولوج : لا أحد يستطيع إدراك هذا المعنى ، لأنه جزء من سر الكون :

من الكبير بحيث يبلغ السماء ؟
ومن الواسع بحيث يضم الأرض كلها ؟ (بيت ٨٣ -)

ونرى ان الفرق الوحيد هو انه يعبّر عن الناحية السلبية وحدها لهذه الخاتمة : « لا يستطيع البشر ان يدركوا » ، في حين ان مؤلف المونولوج يضيف إليها الناحية الايجابية : « ان الآلهة يعلمون ».

فهل لهذا الاهمال مغزى ؟ وهل علينا ان نعدّ مؤلفنا « مرتاباً » بالمعنى القوي ، فنرفض عليه ما نمنحه لمؤلف المونولوج من الشعور الديني بالتسامي كمخرج وحيد

من الفوضى الشاملة ؟ وهل يتسنى لنا أن نقول ان مؤلفنا ، على النقيض من مؤلف المونولوج ، يتجنب التحدث عن الآلهة ولا يريد هذا الحل ، بل يبقى عمداً « ملحِداً » أو « لا أدرياً » ، وانه في نهاية الأمر يفضّل القول : « اني اشك » ؟ ليس هذا رأيي الشخصي.

ذلك أولاً لأن « الالحاد » و « اللا أدرية » ، حتى إذا أضفينا عليهما جميع التلطيفات الممكنة ، هما مفاهيم ومعطيات معضلة لن تزال وقتاً طويلاً مجهولة في بلاد الرافدين القديمة الى مطلع الألف الأول قبل الميلاد.

ثم اننا إذا أمعنّا النظر في مجمل « حوارنا » ، فهو لا يبدو وكأنه يوحي بأن مؤلفه كان غير متديّن أومناهضاً للدين. فهو يتكلم بتكافؤ عن الإله مردوخ ، الإله الأعلى لمجمع الآلهة البابلي في ذلك العصر ، ويقدّمه بصفة ذاك الذي يكافىء احسانات منْ يعكف على الاحسان (مقطع ١٠/٧٢ ــ ٧٣). صحيح انه قد يسعنا القول ان الفكرة الكامنة ، وكذلك عبارة « حلقة مردوخ » ــ ولو اننا لا نعرفها من موضع آخر ــ ربما كانتا تقليديتين دون أن تقتضيا الإيمان من الذي كان يستخدمهما. ولكن هناك المقطع الثامن. فمن أرجح الاحتمال ، كما ألمحنا الى ذلك ، ان مؤلفنا لا يستسلم فيه الى التجديف أو الاستهزاء بالآلهة وبعبادتهم ، بل يبحث بالأحرى عن انتقاد التديّن التقليدي في البيئة التي منها استخرج شخصه الرئيس ، إن لم نقل انتقاد « فرق الضغط » المختفية وراء تمثيلات الآلهة. فذلك لأنه يعد في نفسه ان مفهوماً دينياً مثل هذا ، مؤسساً دون خجل على عقد المصلحة المتبادلة ، هو انحراف جدير بالسخرية وبالتقريع ، لأنه احتقار حقيقي للآلهة. فان معاملة الآلهة حسب الفكرة التي يرفضها إنما يعني في نهاية الأمر عدّهم مثل « كلاب » جائعة وجشعة تنقاد بدافع الجشع وحده. فإذا كان هذا هو معنى الانتقاد ، أليس المؤلف يريد أن يدافع في سره عن فكرة أسمى بكثير وأصفى عن العالم الالهي ؟

أخيراً ، أتساءل هل ان الحذف المتعمد لكل إشارة الى الآلهة بصفتهم حائزين على أسرار الكون التي ليست في متناول البشر ، في البيتين ما قبل الأخيرين

من وثيقتنـا ، لا يجعل دون شـرح ما يتبعهـا رأساً ويقـودنـا الى نهايـة الكتـاب : « حسناً ، فسأقتلك إذن وارسلك أمامي » (٨٥). فماذا يعني هذا القول إن كان لهذا البيت معنى في سياقه ؟ فحينما أعلن الخادم ــ المستشار انه لا جواب ههنا البتة على السؤال الكبير الذي طرحه السيد ، لماذا هذا الأخير يهدّد بقتله ؟ ليس الأمـر بالطبع انتقاماً منه ، إذ لا نرى سبباً لذلك البتة. وليس الأمر كذلك بدافع الهوى أو مجرد القساوة ، إذ لا يبـدو ان السيد شخص سفّـاح ، إنما هـو بطال ومتـردد. فمن الأرجح بكثير انه يفكر في ان خادمه بموته يستطيع أن يكون له مفيداً أيضاً ، كما كان حتى الآن على الأرض إذ أنار تردده. وكيف سيكون نافعاً له بعد مـوته ؟ يزوّدنا النص بالجواب حرفياً : إذ يمضي أمام سيده ! ولماذا ؟ من البديهي ــ كما كان انكيدو قد فعل تجاه سيـده وصديقـه كلكامش في اللوح الثـاني عشر من الملحمـة الشهيرة ــ لكي يجلب له ، من الماوراء ، جواباً لا يوجد ههنا البتة. من الأكيد ، بالفعل ، ان الناس في بلاد الـرافدين القـديمة كـانوا يعتـرفون بـان لأرواح الموتى « اطيمو » ، في الأقل لبعض منها ، معرفة فائقة الطبيعة ليست في متناول البشر. وقد يكون ذلك بسبب ترددهم الى الآلهة الذين كـانوا يشغلون المنـاطق الجحيمية ويحكمون مملكة الظلمات. وإلا لماكان شرح لطرح السؤال على هذه « الأشباح » وممارسة مناجاة الأرواح ، وكِلا الأمرين معروفان جيداً. فحينما أجاب الخادم سيده انه ليس على الأرض إنسان بوسعه أن يطلعه على مـا يسبب له القلق ، يـردّ عليه السيد بقولـه ــ وهنا تتغلب نبـرة الهجاء ، وهي تعـدّ للبيت الأخير الـذي هو ، كما قلنا ، فكاهي بصورة واضحة : « إذن سأرسلك لتأتيني بالجواب حيثما يوجد : ما وراء هذه الحياة ! » ولا داعي الى شرح ذلك ، إذ كان الجميع آنذاك يفهمـون ان الأمر يتعلق بالآلهة الذين سيتاح للخادم المتوفى ان يطرح عليهم الأسئلة لكي يأتي بأجوبتها الى سيده حينما سيسأله، وسيكون الأمر من الآن بديهياً بحسب أساليب تفسير الأحلام. لذلك قلت انه إذا كان مؤلّفنا لا يسمّي الآلهة بأسمائها الصريحة هنـا ،

فذلك إيجازاً منه في الأسلوب والبلاغة. فانه يفترض بديهياً ان الآلهة هم الحائزون على المعرفة الشاملة المرفوضة على البشر.

وهكذا فان مؤلفنا، إذ يفعل ذلك ويقدّم التسامي الإلهي كجواب وحيد على كل المعضلة التي أثارها كتابه ـ وبصورة غريبة جداً ـ يبقى في نهج الفكرة الدينية الأساسية السائدة في بلاد الرافدين القديمة (وذلك، حسب اعتقادي، منذ تفوق العنصر السامي فيها): اختلاف الطبيعة والنظام بين البشر والآلهة، والالحاح المتواصل على حدود العقل البشري، والاعتراف بضِعة حالتنا، حتى على الصعيد الفكري، واليقين بأننا إذا لا نستطيع نحن، في نهاية الأمر، أن تكون لنا الكلمة الأخيرة عن شيء، ولا عن المعنى الخاص للعالم ولنشاطنا ووجودنا، فهناك آخرون يعلمون ذلك، وهم أسمى منا، وهذا يكفي لطمأنة قلوبنا.

وأعيد القول انه كان علينا أن نتابع التاريخ الطويل لفكرة التسامي هذه، لنرى كيف تبدو وكأنها قد ظلت بعد في بلاد الرافدين، في حالة بدائية، وانها لم تستطع أن تحمل، ولم تحمل فعلاً، جميع ثمارها إلا في التوحيد الذي كان امتيازاً للشعب اليهودي آنذاك. ولكني اعتقد بأنها، رغم صيغتها ومفهومها البدائيين، ومهما كان الموقف الشخصي الذي يتخذه بعض الناس منها، موقف ديني، وفي نهاية الأمر ميتافيزيقي غاية في السمو والنبل. وهذا ما يحدونا الى اعتبار هذه الوثيقة الصغيرة الغريبة المدروسة هنا رائعة حقاً، شريطة ألا يجدها المرء دوماً لغزية الى هذا الحد...

الفصل الرابع

ميثولوجيا الموت

إن الموت حدث محزن ويطرح علينا عدداً من المعضلات النظرية. وقبل كل شيء على صعيد الجماعة حيث « تتوفى » ضحاياه ، أي انها « تخلي المكان » و« تنسحب من المهام » التي كانت تقوم بها في النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. انه القطاع الواسع لعلم الاجتماع الخاص بالموت ، وهو علم لا يزال بحاجة الى بحوث واستقصاءات اضافية.

لكن ثمة صعيداً « نظرياً » بنوعٍ أخص ، وهو الذي يهمني بالأكثر أنا شخصياً ، وقد يكون ذلك لأنه في نهاية الأمر يهيمن على كلٍ ما سواه. ومن وجهة النظر هذه ، كأني بثلاثة أنواع من العلاقات تترسخ دوماً بين جميع البشر وبين الموت. العلاقة الأولى شاملة وهي مؤسفة ويتحتم على المرء أن يتحملها. ومنْ يكون هذا شأنه لا يستطيع أن ينقل خبرته أو رأيه : « ان الموت أمر يحدث للآخرين. . . ».

أما العلاقة الثانية والثالثة فيمكن نقلها. فالواحدة تستدعي الشعور ، والأخرى المخيلة والعقل. وقبل أن يلقى ٱلانسان موته الحاضر ، أو إذ يشاهد موت الآخرين ، ينتفض قلبه إزاء هذا الحادث : انه يشعر به شعوره بعدو ، وأحياناً بصديق. انه يخشاه أو يستدعيه أو يأسف له ويرثي الذين أصابهم. هذا هو ميدان علم النفس الخاص بالموت.

من جهة أخرى ، يطرح الموت حتماً على كل واحد عدداً من أسئلة : لماذا يجب أن أموت ؟ كيف يموت الانسان ؟ وماذا يجري بعد ذلك ؟ وللاجابة عن هذه

الأسئلة ، يستحيل علينا الاعتماد على المتوفين الذين أصبحوا خرساً وعديمي التأثر ، إذ انطلقوا الى « تلك البلاد التي لم يعد منها أحد قط » . فلا وسيلة لنا إلا اللجوء الى التخمينات والتخيلات الفكرية . وفي المجتمعات التي لا تعرف التفكير إلا بصور ، دون النظريات ، تتعلق جميع هذه العمليات بهذا النوع من « المخيلة المحسوبة » التي ندعوها علم الأساطير (ميثولوجيا) . لذا فاني أتكلم هنا عن ميثولوجيا الموت ، وأقصد بذلك مجمل الأجوبة التي أعطاها سكان بلاد الرافدين القدماء للاحراجات التي كانت ترد في خاطرهم ، كما هو الشأن عندنا دوماً ، أمام هذا الضغط المحتوم والمقلق الذي يمارسه الموت .

ومن المفيد إعطاء فكرة عن هذه « الميثولوجيا » . فقد بدا لي مجدياً أن أضع جدولاً مبسّطاً لكل ما نعرفه أو نعتقد باننا نعرفه بشأن مفهوم الموت وما وراء الموت في بلاد الرافدين . وبوسعه أن يزوّد علماء الأشوريات أنفسهم بتقسيم سهل يمكنهم ملء شواغره وتحسينه وتصحيح ما ورد فيه من الأخطاء لاستبدالها بمعطيات أصحّ أو أحدث ، بالنظر الى الاكتشافات في المستقبل .

وقبل تقديم هذا المخطط الذي لا يسعه أن يقيم اعتباراً لتسلسل زمني ، وذلك بسبب عدم وجود توزيع متّزن لشهادات عديدة يمكن تحديد تاريخها ، ولا سيما ــ كما هو الشأن هنا ــ حينما تجري الأمور على مسرح كبير مثل هذا ، عليّ أن أذكّر بإيجاز بمصادر معرفتنا لهذه العملية . ان المعطيات الآثارية كثيرة . إلا انها لا تنير سوى نقطة مادية في المعضلة : معالجة الجثة . وبين الوثائق المكتوبة ، تأتي في المقدمة النصوص التي يعرفها الجميع والتي جرى استغلالها منذ عهد طويل نسبياً . انها روايات النزول الى الجحيم ، والهرب من الموت ، والبحث عن الخلود ، فضلاً عن أساطير كثيرة مثل أسطورة ايتانا ولا سيما أسطورة ادابا ، ولا شأن لكلتيهما بالموت ، حسب اعتقادي . وهناك أدب ميثولوجي برمته أو «ميثولوجي نسبي» . وحتى بين العدد الضخم من النصوص التي تُسمى عملية والمكونة من رسائل ووثائق قضائية أو إدارية ، يمكننا أن نلتقط هنا وهناك بعض المعطيات النفيسة . إلا ان ثمة نموذجين

من الوثائق ذات الوزن المعتبر : أولاً النصوص النادرة جداً المسماة « جنائزية » ، وهي تتعلق مباشرة بالقبور ، ثم ملف صغير بأكمله (نعرف جزءاً منه معرفة فضلى مُنذ بعض الوقت) وهو مكرس للتعازيم لطرد الشرور التي يظن ان الموتى العائدين قد سببوها ، وهو كنز نفيس وغني جداً ربما لم يُستَغلّ حتى الآن بكفاية.

وكلمة أخيرة نسوقها بدافع النزاهة والفطنة. إذ لم يبق لنا بالطبع أي « بحث في الموت وما وراءه » كتبته يد مثقف قديم في البلاد في ذلك الزمان ، إنما هناك إشارات مبعثرة ومجزأة ، وهي قطع طارئة ضمن مجموعة لم تكن هي ذاتها ، على الأرجح ، مهذّبة وموحّدة ومتناسقة (وسنفهم ذلك بنوع أفضل في نهاية هذا العرض) ، فكل ما بوسعنا أن نعمله لهذه « الأعضاء المتفككة » هو ان نحاول تنسيقها بغية اقامة جدول قد لا يكون له الحظ بان يعكس المنظور الأصلي للأشياء بصورة صحيحة. لا ريب ان الوثائق الكثيرة المنفردة وتضافرها تدعم استنتاجاتنا. إلا ان بناءنا خاضع للتحفظ ولاعادة النظر ، شأن كل عمل تاريخي. وليس من الفطنة أن ننسى ذلك ، هنا كما في أي موضع آخر.

الموت و الميت

كان الناس في بلاد الرافدين يشعرون بالموت (موتو) كمصير شامل ومحتوم للبشر ، بحيث انهم حينما هموا بتكوين فكرة عن الآلهة ، الذين تخيّلوهم على نموذجنا ، أشاروا الى اختلافهم عنا وخصصوا لهم « حياة لا نهاية لها ». ومع ذلك كان الشعور بحتمية الموت من القوة بحيث انهم ، إذا خلّدوا ، على مثال الآلهة ، عدداً صغيراً من الناس المتسامين[1]، فلم يتمكنوا ألا يخضعوا بعض الآلهة

---

(١) انها حال بطل الطوفان ، مثلاً اوتانبشتم ، في ملحمة كلكامش.

في الأقل للموت.[٢] إلا ان تلك كانت حالات استثنائية. وعلى السؤال : « لماذا يجب أن نموت ؟ » كان يرد الجواب القاطع والصامت دوماً : « لأن ذلك في طبيعة الانسان الخاصة به وفي مصيره ، كما أراده الآلهة وصنعوه ».

ولا أعرف ماالذي يحدونا الى التفكير في انهم تساءلوا عن الموت وكيفيته. فالموت. كان واقعاً ولحظة من الحياة ، وكان يغيّر الذين يصيبهم تغييراً عميقاً. وكانوا يلاحظون الموت دون أن يحلّلوه. وليس من غير المتوقع أن يكونوا قد وضعوه في صلة مع الفقدان الكلي للدم المنعِش. إلا ان مقعطاً من رسالة من ماري من شأنه أن يظهر لنا نموذجياً أكثر. ويدور البحث فيه عن ذبح ثور « بجعله يلفظ نَفَسه » ، الأمر الذي قد يدفعنا الى التفكير في ان سكان بلاد الرافدين القدامى ، شأنهم في ذلك شأن العبرانيين القدماء[٣]، كانوا يتصورون الموت مثل الاعادة النهائية « للنَفَس » الذي اعطاهم إياه الآلهة بصورة مؤقتة ، والذي طوال الحياة لا يفتأ يدخل الانسان ويخرج منه ، ثم يغادره في النهاية بلا عودة.

فيبدو ان الناس بحثوا بالأحرى عن تصوّر نتيجة تغيير الانسان بالموت : ماذا يصير بعد ذلك ؟ وكيف كان يستمر ؟ فان العدم صعب التصور حتى لأفكار مثل أفكارنا التي قد أَلِفَت نوعاً من التجريد ، ولم يكن يؤخذ بعين الاعتبار لدى أُناس كانت مداركهم مطابقة للواقع الملموس والمادي ولما يمكن تصوّره. لذا فلم يكن

---

(٢) إن معضلة « الآلهة ــ الموتى » معقدة ، ولا ننوي هنا سوى أن نذكرها بإيجاز. فمن جهة ، الآلهة الذين هم خالدون بطبيعتهم ، لا يهلكون أبداً بموت طبيعي. ولكنهم قد يُقتَلون على أيدي الكبار منهم ، لكي يعيدوا استخدامهم بهذه الصورة أو تلك. وهذه هي حال « ابسو » و « تيامة » و « كينكو » في « ملحمة الخلق » و « ثي » في قصيدة « الحكيم الخارق ». ومن جهة أخرى ، يبدو ان الناس ، لا سيما في الألف الأول ، وربما قبل ذلك ، كانوا في شرحهم لفقدان السيادة الفعلية « للآلهة القدماء » يميلون الى تشبيههم بملوك الأرض الذين كانت نهاية ملكهم تُختَم عادة بالموت : من ثمة حضور آلهة في الجحيم ، لا سيما القديمة منها. والشروح اللاهوتية الباطنية كانت تتكلم عن « أشباح » هؤلاء الآلهة.

(٣) بشأن رؤية العهد القديم ، راجع خاصة سِفر الجامعة ١٢/٧.

فكرهم يستوعب أن يكون الموت تلاشياً نهائياً وكلياً للميت. فهو إذن كان يستمر بشخصه. ولكن ماذا كان يبقى منه ؟ ان الجزء المنظور والملموس من كيانه ، أي الجسد (زومرو ، پَگرو) ، وقد أصبح جثة (شَلَمتو) ، كان يتفسخ سريعاً نوعاً ما ، بزوال اللحم (شيرو).

كان يبقى منه أولاً ما يعدونه مثل الهيكل العظمي للانسان الحي وتركيبه : العظام (إِصِمتو).ومن ثمة الاحترام البالغ نحو القبور الذي تشهد له « الكتابات الجنائزية ». فكان ينبغي أن يُترك في الراحة (نالو ، پَشاخو) ما كان يبقى من الانسان ، وهو الشيء الذي يكوّن الميت شخصياً ، وكأنه راقد (صلالو) في اللحظة التي فيها داهمه الموت. لذلك كان الناس ، عند هجرهم بلادهم ، يأخذون معهم بقايا أجدادهم لكي يحفظوهم معهم.

وكان يبقى من المرء شيء آخر أيضاً يمثّل الميت بنوعٍ مباشرٍ وأساسي : شبحه أو خياله أو نفسه أو روحه (وهاتان اللفظتان الأخيرتان بمعناهما الفولكلوري وليس الفلسفي) ، وكانوا يسمونه « اطيمّو ». إلا ان وثائقنا لا تعلمنا شيئاً عما كان يمثّله « اطيمّو » هذا ، وكيف توصلوا الى طرح وجوده. فلا يسعنا سوى أن نقدّم تخمينات عنه ، انطلاقاً مما تقوله لنا هذه الوثائق. وبعض منها يشير أكثر من مرة الى خيالات للموتى ، يشاهَدون أو يُلمحون ، في الحلم أو بطريقة أخرى. ويمكن الرهان على ان مثل هذه الخيالات الغامضة والملتبسة والشبحية ، مع كونها قابلة للتشخيص بكفاية وهي لا تتميز بسهولة عن الموضوع المادي والخارج عن الذهن للرؤية والتمييز بمعناهما الخاص ، هي التي أعطت فكرة « البقاء » بعد الموت بشكل أثيري غير ملموس يشبه الميت ويمثّله وكان بديلاً له (اردَنان ميتي). انه كان نَفَساً (زَقيقو / زيقيقو ، شارو) ، وظلاً (صِلّو) ، أي شبحاً (اطيمّو). ان اللفظة السومرية المتقابلة « گدِيم » جاء ذكرها في الأقل منذ نحو سنة ٢٥٠٠ ، إلا اننا نجهل معناها الأساسي. كل ما نعرفه هو انه ، في الكتابة المسمارية ، منذ الألف الثاني في الأقل ، ما كادت علامة « گِديم » تتميز أو انها لم تتميز البتة خطياً

عن علامة « اودوغ » التي كانت تُنسب الى نوع من الشيطان (اوتوكّو) ، أي كائن فائق الطبيعة ، وهو أيضاً دون شك ذو خيال غامض لا يمكن الامساك به. وفي الواقع فان « اطيمو » ليسوا فقط مذكورين مرات عديدة بصحبة الشياطين وكأنهم قد امتزجوا بهم ، أقله في تمثيلهم الخيالي وطريقة عملهم ، بل حدث أيضاً ان أُشير إليهم بلقب « اودوغ / اوتوكّو » الخاص. ويبدو ان الناس منحوهم هنا وهناك لقب « ايلو » (حرفياً : إله) ، وهنا بمعنى كائن فائق الطبيعة. وأحياناً وضعوا أمام اسمهم ، في الكتابة ، العلامة «المصنِّفة» الخاصة بهذه الكائنات.

مهما يكن من أمر هذه الفرضية المتعلقة بالأصل الممكن لفكرة « اطيمو » المقرّبة من الفكرة التي كانت لدى الناس بشأن الشعب الفائق الطبيعة الخيالي ، فمن الثابت ان في فكرة سكان بلاد الرافدين القدماء لم يكن يبقى من الانسان بعد الموت سوى شيئين : أحدهما مادي تماماً ، متقلص ومشلول ثم خاضع لتآكل مستمر ، وهو هيكله العظمي. والآخر شكلي وأثيري ونسخة مظللة ومتبخرة مما كان قد مثّله طوال حياته ، إلا انه دائم : انه خيالة ، شبحه ، روحه « اطيمو » ، وهو نشط ومتحرك حسب طريقته ، كما سنرى ذلك بنوعٍ أفضل في موضع لاحق. والعلاقات بين هذين الراسبين علاقات أكيدة ووثيقة دون شك ، بما ان الأمر كان يتعلق بالشخص ذاته وهو مايزال يحمل بعد موته اسمه العلم ذاته ، إلا انها لم تُحَدّد أبداً جيداً ، حسب معرفتي ، لأن كل ميثولوجيا تتضمن حتماً ميادين مختلفة من الظلمة والغموض. وربما انهم كانوا يتصورونها ، على درجات متفاوتة من الوعي ، على مثال ما يختبره كل منا في كل لحظة : جسدنا المحدد في مكان والساكن لا يمنع البتة فكرنا ، في حالة اليقظة كما في حالة الرقاد ، من أن يهيم في كل مكان.

إن أهمية « اطيمو » في ميثولوجيا الموت وفي الفكرة التي كانت لديهم عن الانسان لا تظهر في النشاطات التي ينسبونها إليه حسب ، والتي سنتكلم عنها

مفصلا ، بل في ان مؤلفي هذه الحصيلة الرائعة عن طبيعة البشر ومصيرهم ، في الأقل في « قصيدة الحكيم الخارق » ، رأوا من الضروري أن يدمجوا « اطيمو » في خلق البشر ، لكي يشيروا بذلك الى لان وجودنا ، بتصميم « ايا » الخاص ، وهو « مخترعٌ » بنياننا وتركيبنا ، مصنوع من حالتين متتابعتين : الأولى ، حيث اننا ، تحت اسم « اويلو » ، أحياء وفي كامل النشاط في خدمة الآلهة . والأخرى ، تحت اسم « اطيمو » ، بعد انقطاع جميع مهامنا بالموت .

ما بعد الموت

إطار « الحياة الآخِرة » :

كيف كان الناس يتصورون وجود الانسان وقد اجتاز بعد وفاته الى حالة « اطيمو » ؟ وفي أية بيئة كانوا يظنونه يجري ؟

نحن هنا أمام حالة فيها يبدو ان سكان بلاد الرافدين القدامى بحثوا عن نوع من التناسق ورسموا خطوط نظام ، بتطبيق أسطورة على أساطير أخرى . فكوّنوا تقليدياً عن الكون مفهوماً عمودياً ذا قطبين : كانوا يرونه مثل كرة عظيمة ، مكوّنة من نصفي كرة متعادلين ، أي ما هو فوق (أن / شَمو) أي السماء ، وما هو أسفل (كي / إرصِتو) أو الجحيم . انهما مفصولان بخط قطري ، كانت في منتصفه ما نسميه بالأرض ، أرض الأحياء ، وهي محاطة بمثل جزيرة من مياه البحر المُرة (تامتو) وتطوف فوق طبقة من ماء (ابسو) العذب . واعطي نصف الكرة السفلي كمجال وإطار لوجود الموتى . لأن مثل هذا الرأي لابد ان يوضع في صلة مع الطريقة التقليدية في البلاد لمعالجة الجثث التي كانت تُدفَن في الأرض دوماً ، سواء في حفر أو في لحود أو في أقبية (سراديب) . وباستثناء عدد صغير من شهادات آثارية مشكوك فيها ولا يتجاوب معها شيء من الوثائق المكتوبة ، فانهم لم يستعملوا الدفن فوق الأرض قط ، أي العرض للهواء الطلق أو حرق الجثث ، إلا حينما كانوا يتعمدون اساءة معاملة الموتى المعنيين ، بدافع البغض أو الانتقام . فكان الميت يُدخل بجسده وبظله تحت الأرض ، الى بيئته الجديدة النهائية .

وكانت هذه البيئة تحمل تسميات عديدة ، ليس بعضها واضحاً لنا. فماذا كان يعني بالضبط « ارالّو ، لَـمّو ، گـنزر » ؟ فاننا نفضّل القول : « كي أو كور / إرصِتو » (الأرض) ، وهو الاسم الاجمالي لنصف الكرة السفـلي ، أو « كي . تا (ميش) شَپـلاتو « أي المنـاطق السفلية ، وأحيـاناً : « كي . كـال / كي كالّـو » أي الأسفل الكبير أو ربما القاعـدة التي تحمل أرضنـا. وترتبط بهـا أسماء متقـاربة المعاني : «دَنّينو» (المصطبة : المنصّة) و « قَـقّارو » (التربة). وقد خلطوا أحياناً الجحيم بأَبسو الذي كان هو أيضاً تحت الأرض. أما « كوكّو » المأخوذ دون شـك من السومرية « كو.١ . كو.١» أي الظلمات ، فسهل للفهم. وكـذلك التسميـة المفضّلة « كو (اوكي). نو. كي٤. (١٠) / إرصِت (أو أشار) لا تاري » : بلاد (او مكان) اللاعودة. وهناك سلسلة أخـرى من التسميات مـأخوذة من التنـظيم المادي والسياسي الذي كانوا قد نسبوه الى مملكة الأموات ، والذي سنتـطرق إليه قريباً : « اونو. كال ، اورو. كال ، ايري / ايري. كال / ايركالّو » أي المدينـة الكبيرة. ويبدو انهم مرة أو مرتين قد اعطوها اسم المدينة الأرضية التي كان ملكها « كوتو » ، كما كان نركال ملك الجحيم. ونجد أيضاً ، بالاشارة الى المدخل الرئيس للعالم الجحيمي « كي . او٤ . شو٤ » عوض « اوتو. شو.١ » : الموضع الذي فيه تغرب الشمس.

ولم يكونوا يتصورون هذا نصف الكرة المقابل للسماء مثل فراغ كبير. فانه كان مشغولاً ليس بأبسو حسب ، وهو المجال الخاص بالإله انكي / ايا ، بل كـذلك

بمناطق لسكنى الآلهة المعيّنين هناك[4] والذين سموهم في النهاية « انوناكي » لتمييزهم عن « ايكيكي » الذين كانوا « بعدد متساوٍ » يشغلون « المناطق العليا ». ولا شك ان فكرتهم لم تكن واضحة عن الهيئة الداخلية لهذا الجحيم المسكون هكذا. فان كل ما هو وراء هذه الحياة هو بذاته غير خاضع للسيطرة مطلقاً ، وكان من ثمة ، في بلاد الرافدين كما في غيرها من الأماكن ، غائصاً في نفس التقريب والغموض والالتباس ، وربما كان أكثر من قطاعات أخرى من الميثولوجيا زاخراً بتعارضات وبمعطيات متغيرة أو متناقضة. وحينما أراد بعض علماء اللاهوت ، في فترة متأخرة ، أن يدخلوا شيئاً من النظام في هذه الفوضى ، قسّموا المنطقة السفلى ، مثلما فعلوا للسماء أيضاً ، الى ثلاثة طوابق فسيحة ، فعينوا الطابق الأعمق والأبعد عن أرضنا بلاطاً لانوناكي ، والأوسط لأبسو ، والطابق الأعلى الواقع مباشرة تحت أرضنا والذي فيه كانت القبور تفتح ، لسكنى (والفعل المستخدم : شوربوصو ، يثير تقريباً فكرة زَرْب) أرواح البشر (زيقيقي اميلوتي). إلا ان ثمة وثائق أخرى لا تولي اهتماماً بحالة أبسو ، بل تبدو وكأنها تقرّب أكثر موضع « اطيمو » من الآلهة الجحيمية.

ونجد الترددات ذاتها والاختلافات عينها بشأن مدخل الجحيم (نيرب إرصتيم). وإذ ليس لدينا شهادة صريحة ، فكان « المنطق » يريد أن يلعب كل قبر ، تجاه الميت الموضوع فيه ، دور المجاز والممر والدرج المؤدي الى ذلك الموضع.

---

(٤) إننا لا نرمي هنا إلا الى اعطاء تعداد وجيز للآلهة المعتبرة جحيمية. فبالاضافة الى نركال (المدعو أيضاً ايرا) وارشكيكال ، وهما ملك عالم اللاعودة وملكته ، وانوناكي : وهم تارة اسم مجموعة آلهة « الأسفل » ، وطوراً اسم فرقة من سبعة آلهة كانوا يقومون هناك بمهام « الحكّام » ، كان هناك أيضاً شمش ، الإله الشمس ، الذي كان مساره الليلي تحت الأرض يقوده الى القيام بدور تجاه الموتى ، وكلكامش شخصياً الذي يبدو انه رتّب بينهم ليمارس نوعاً من السلطة. ونجد هناك أيضاً « نمتار » (المصير) و « بيتو » (وما يزال معظم علماء الأشوريات يتهجون اسمه ماديا « نيدو ») وهو بواب الجحيم ، وسلسلة أخرى من الآلهة الثانويين ، فضلاً عن « أزواج » من الآلهة القديمة والميتة.

ومن ثمة تأتي الاستحالة ، المعلنة هنا وهناك بصورة متفاوتة في الوضوح ، للموتى الذين لم يدفنوا ، أن يلتحقوا بمقرهم الخاص.

ولكن يبدو ان الناس قد تخيّلوا أيضاً وجود شقوق وتفسخات وثقوب (اب . لال / تَـكّاپو ، نيجيصّو ، خورّو) بوسعها أن توصل الى العالم السفلي ، كالشق الذي فيه سقطت في الوركاء طلاسم سلطة بوكّو وموكّو ، وذلك الذي منه خرجت روح انكيدو.

وهناك تخيّل آخر . يبدو انهم افترضوا ان دخول « اطيمو » الى الجحيم وعودتهم منه كان يجري في الغرب الأقصى من العالم ، حيث كانت الشمس تنغمس كل مساء في الأرض قبل ان تجتازها من جديد ليلاً ، من الأسفل ، وتعود الى الظهور في صباح اليوم التالي في الجهة الأخرى من العالم. في الواقع ، كان شمش ، الإله الشمس ، غالباً ما يوضع في علاقات متينة مع الموتى الذين يهتم بهم اهتمامه بالأحياء. ولو ان الطريق السفلي لشمش ، وهو نوع من نفق لا ينتهي ، يبدو وكأنه محفور على حدة ولا طريق مشترك له مع الجحيم ، حسب اللوح التاسع من ملحمة كلكامش في النسخة المعروفة من نينوى ، فمن السهل أن نفهم السبب في الخلط بين الدخول الى كل منهما.

والشعور نفسه سيكون قد وُضع بالتطابق مع الجغرافية المعروفة آنذاك ، حينما افترضوا ، قبل الوصول الى غروب الشمس ، وجود صحراء فسيحة وكئيبة ـ الصحراء ذاتها التي كانت في حدود بلاد الرافدين الغربية ـ تتوقف عند كمية كبيرة من الماء الذي ربما كانوا يسمونه « سخان / ايرخان » ، ولكن بصورة أعم « خوبور » الذي حينما ينسب الى « تيامه » في « اينوما ايليش » (١/١٣٣) ، يشير بنوع يكاد يكون أكيداً الى البحر الذي يحيط بالأرض ، فيفصلها عن شواطىء العالم الآخر المظلمة التي كانت بعيدة وغير متميّزة الى حد انهم ما كانوا يعرفون بوضوح هل انها ما وراء هذا البحر الكوني أو تحته.

الرحلة : بما ان المجال المعيّن للموتى كان الجحيم ، أو بتعبير آخر ، بما ان النَفَس الأخير كان ينقذ الموتى من سيادة آلهة العلى لكي يعبّرهم تحت سيطرة آلهه الأسفل ، فكان يجب على « اطيمو » ، أي شبح الانسان ، ان يلتحق ببلده الجديد حالما يُستَبدل بالموت عن « اويلو » أي الانسان الحي . كيف ذلك ؟ هنا تظهر من جديد اختلافات لاحظناها من قبل بشأن الدخول الى الجحيم . فبمقدار ما كان القبر الفردي ـ أو العائلي (كيمَخ كيمتي) ـ يكوّن مثل الدرجات الأولى للسلم الذي يفضي ويدخل به في جوف الأرض ، كان الدفن يكفي لاجازة الميت والرحيل به الى وطنه النهائي . إلا ان هذا « النقل » لم يأتِ شرحه واضحاً في الوثائق . ولكن وجود الجثث متروكة على سطح الأرض كان يجعلها عاجزة عن الالتحاق بمركزها الجديد ، وعوض الاختفاء تحت الأرض ، يحكم عليها بأن تتيه حاقدة فوقها بحالة يُرثى لها . وهذا ما يبرهن نوعاً ما عن ان « نقلها » كان بفعل إنزالها : « ارادو »(٥)، ويجري ذلك بموجب مراسيم الدفن التقليدية أيضاً .

ولسنا على اطلاع كافٍ بالوسائل الأخرى للدخول الى الجحيم ، تلك السبل التي قد سلكها المعبودون الذين اشتهر عنهم انهم خرجوا منه ، مثل « سوكالّو » موفد سيدة الجحيم ، كما جاء في أسطورة « نركال وارشكيكال » ، أو أولئك الذين نزلوا إليها ، مثل نركال ، في الأسطورة ذاتها ، أو مثل اينانا / عشتار ، ثم دموزي في أسطورة « النزول » الشهيرة . ونجهل هل كان بوسع جميع الشقوق وثقوب الأرض ان توصل الى مملكة الأموات . وبالعكس ، فان الوثائق التي تقترح مكان « الباب الكبير » للجحيم في أقصى الغرب « كا . كال اوتو . شِو . ١ / ابول إرِيب شمشي » هي أكثر وضوحاً . فهي تتكهن للوصول الى هذا الممر مساراً طويلاً وصعباً

---

(٥) ويُشار الى الحركة المعاكسة بالفعل « ايلو » (صعد) الذي صيغته السببية هي « شولّو » (أصعد) . ويدعى مستحضرو أرواح الموتى « موشيلو اطيمّى / صِلّي » : الذين يصعدون الأشباح / الظلال .

مؤناً (ثياباً ونعالاً وزقاق ماء وحقائب » وعدد السفر (صودو ، صودّو) . فكان الموتى يسيرون على طريق الغرب ، ويتحتم عليهم اجتياز الصحراء الكئيبة المترامية الأطراف ، وهي منطقة الأسى والجوع والعطش ومأوى الوحوش الضارية والشياطين ، فيها يتعرضون لجميع الهجمات الشرسة وتراودهم التجربة دوماً بالعودة على أعقابهم . وكانوا أخيراً يصلون الى شواطىء « خوبور » الكئيبة التي كان عليهم أن يعبروها على زورق السفّان الجهنمي المدعو « خوموط ـ تابال = اذهب سريعاً » ، لكي يجتازوا أخيراً حدود عالم اللاعودة .

المقام في الجحيم : وماذا كان الميت يجد بعد وصوله الى هناك ، أياً كان الطريق الذي اتخذه إليه ؟ هنا أيضاً لعب الخيال الميثولوجي ـ الشعري دوره في تركيب ذلك الكون المجهول ، ونقل إليه حتماً ، إيجاباً أو سلباً ، الصور المألوفة لدينا على الأرض .

قبل كل شيء كان الاطار العام للعالم السفلي وصورة الموت يفرضان استبدال نورنا بالظلمات ، وضجتنا وحركتنا بالجمود والصمت ، وبريق كل ما يحيط بنا بالغبار والطين . انها اللوحة التي ترسمها لنا أسطورة « عشتار في الجحيم » من ملحمة كلكامش ، حسب نص نينوى :

الى عالم اللاعودة ، مملكة ارشكيكال
قررت عشتار ، ابنة سين ، أنْ تذهب :
قررت ابنة سين أنْ تذهب
الى المنزل المظلم ، مقر ايركالاّ ،
٥ ـ الى المنزل الذي لا يخرج منه الذين دخلوه ،
عن طريق الذهاب الى العالم الذي لا عودة منه ،
الى المنزل حيث القادمون محرومون من النور ،
إذ لا يعيشون سوى بالتراب ولا **يتغذّون** سوى بالغبار ،
انهم قابعون في الظمات ، دون أن يروا النور البتة .

١٠ـ انهم **متوشّحون**، مثل الطيور، بثياب من الريش،
بينما يتكدس الغبار على المصاريع والمزاليج . . .[٦]

إن النص يعطينا النبرة الصحيحة بالتأكيد. وكيفما تصوّر الناس الحياة ما بعد الموت وإطارها، فلم يكن بوسعهم سوى أن يحكموا على أصحابها بانهم في غاية الحزن والكآبة والخدر على النقيض من فرحنا في الحياة وهو فرح صافٍ وصاخب حتى في أفدح المصائب.

والآلهة أنفسهم الذين يسكنون في هذه المغارة الفسيحة الموحلة والمظلمة كانوا يتعرضون لشيء من المعاناة والقسوة والكآبة، كما نلاحظ ذلك في حالة ارشكيكال التعسة في أسطورة « نركال وارشكيكال »، أو في حالة الآلهة المرعبين في البلاط الجهنمي في الأسطورة الخاصة بـ « رؤية الجحيم ». ومع ذلك فانهم لم يكونوا « موتى »، بل كانوا يطالبون مثل أقرانهم السماويين بالإكرام وبالحياة المترفهة المطمئنة، وإن كانت تتمثل أحياناً بما يعتورها من السلبيات. ومهما يكن من أمر، فكان ينبغي تزويدهم، مثل سائر الآلهة الأخرى، بجميع الخيرات الضرورية التي يُشار الى غزارتها ورفاهيتها « بالبلاط الجحيمي من اللازورد » الذي تخيّلوه لهم. وكانوا يرون هذا البلاط، سواء رتبوه في أعمق الأسافل أو لا، وسط قلعة سفلية فسيحة محاطة بسور رهيب. ولم يكن بوسع أحد أن يدخلها إلا من الباب الذي يحرسه بصرامة « بيتو » العاتي، رئيس السجانين، يساعده عدد من الآلهة الثانويين ليضمنوا الأمن والمراقبة. وللمزيد من الهيبة، وحسب خصوبة المخيلة، كانوا قد ضاعفوا السور سبع مرات، وكان كل من الأسوار التي تحيط بالبلاط المركزي وتحميه لكونه مقر الأسياد الجحيميين، مزوّداً بباب يحميه حارسه الخاص الشرس. ان هذه الصورة، المنقولة عن العواصم الأرضية، تشرح ظاهرياً اسم « المدينة

---

(٦) عشتار في الجحيم ١ ـ ٢ كلكامش (نص نينوى) ٤/٧ : ٣٣ ـ ٣٩.

الكبيرة » (اورو. كال. . .) الذي كانوا قد أعطوه للجحيم ، المدينة التي تخيلوا حتى وجود شوارع فيها (سولو). وكان هذا ، ولا شك ، (مخطط) مدينة الأموات. ويُكرس لكل ذلك طقس خاص للتعزيم لتوجيه « الشبح » (اوصورتو / إصِرو) المداهم الذي كانوا يريدون أن يرسلوه إليها من جديد.

من المحتمل ان ما يروى في أسطورة « اينانا / عشتار في الجحيم » عن تجريد القادم الجديد تجريداً متدرجاً يمثّل شرحاً مكيفاً مع طوبوغرافية الأمكنة لهذه البديهة الانسانية ذاتها وهي ان الموت يسلبنا الى الأبد. إذ كان على هذا القادم أن يترك شيئاً منه عند كل من الأبواب.

فما أن يجتاز الميت باب أو أبواب عالم اللاعودة ، ويطلع على الشرائع التي سيخضع لها هناك من الآن فصاعداً ، حتى يجد ذاته محجراً عليه وتحت رقابة مشددة ، وبتعبير آخر غير قادر أن يخرج من هناك أبداً ، على الأقل من حيث المبدأ.

وهنا يُطرح السؤال الذي لابد منه ، وهو هل كان كل ميت يخضع لدينونة حقيقية عند دخوله الى الجحيم ، كما قيلَ مراراً عديدة ، استناداً الى وثائق مشكوك فيها أو ملفّقة ؟ صحيح ان انوناكي ، آلهة الجحيم ، وربما الأرفع شأناً فيما بينهم ، كانوا يجتمعون أحياناً في مجلس شورى مؤلف من سبعة أعضاء ، وكانوا يعقدون مجلس « حكّام » (دي. كود/ دَيّانو) ويصدرون الأحكام للناس الساكنين في الأسفل ، ويبدون آراءهم في البشرية كلها بمقدار ما تدخل ضمن مملكتهم. إلا ان هذه العبارات تغطي في بلاد الرافدين دلالات أوسع من كونها مجرد ممارسة السلطة القضائية وهي عندنا تقتصر على تطبيق القانون على كل متقاضٍ ، وعلى تقرير مصيره بمقتضى تصرّفه. فالحكم كان يتوقف على القرار ، أي على تعيين وفرض مصير ، دون أن يحتسبوا لذلك حتماً استحقاق الذين يفرض عليهم هذا المصير أو تقصيرهم. انه كان فعل السلطة وليس فعل المنطق ولا الأخلاقية. فحينما يصدر انوناكي حكمهم ، في اسطورة « اينانا في الجحيم » ، فذلك هو قرارهم في الحجر على الآلهة ، بمعاملتها بحسب شرائع الجحيم ، أي مثل سائر الأموات.

وكان من المعتقد انهم يقومون بالدور ذاته تجاه جميع الأموات ، بل تجاه كل منهم ، إذ يطلعونه ، لدى وصوله الى عالمهم ، على مصيره النهائي الذي كان يثبته الى الأبد في حالة الميت ويعيّنه للاقامة الأبدية في عالم اللاعودة. فما أبعدنا هنا عن « الدينونة الخاصة » بحسب التقليد المسيحي ، وحتى عن « وزن النفس » حسب اعتقاد المصريين القدماء.

وإذ يحكم على « اطيمو » بان ينضمّ نهائياً الى الموتى ، فلن يكون وجوده في مملكته الجديدة سوى وجود كئيب وسلبي : فهو كسول ، دون قوة ، جامد ، ترابي ، وشبيه حسب ظنهم بتلك الطيور الليلية التي تأوي الى « الثقوب » والكهوف. ولم يكن طعامه سوى الوحل ، وشرابه سوى الماء الآسن الراكد في الأعماق السفلية. ان هذا لتصرف معاكس تماماً لتصرّف الأحياء على الأرض.

وإذ يشكّل الموت ونتائجه المصيرَ المماثل والشامل للبشر ، فكان ينبغي ، حسب المنطق السليم ، أن تكون صورة الحياة هي ذاتها للجميع بالضبط. وهذا ما يوحيه إلينا التجريد الكلي الذي ذكرناه سابقاً والذي كان يفرض عليهم لدى دخولهم الى الجحيم. إلا انه في مجتمع ذي طبقات عديدة مثل مجتمع بلاد الرافدين القديمة ، حيث كانت الاختلافات في مستوى الحياة ثابتة ومعتبرة اعتيادية ، كان من الصعب ألا ينقلوا هذا الواقع الى ما بعد الموت ، وألا يدخلوا في هذه الطريقة **الجديدة للحياة - أو بالأحرى للاستمرار - اختلافات في المصير منقولة عن الاختلافات** التي تفصل على الأرض الأسياد عن الرعايا ، والمقتدرين عن الضعفاء ، والأغنياء عن الفقراء.

إن هذا التخيّل قديم. وهو الذي بلور مبدأ تكديس الخزائن ورغد العيش ، وحتى الخدم الذين تم ذبحهم حول جثث الأسياد في أور وكيش في نحو سنة ٢٥٠٠ ، من أجل أن يظل الملوكُ ملوكاً بعد موتهم ، والآخرون كذلك. وحتى حينما امتنع الناس بعد ذلك عن دفع هذه الحكمة الى نتائجها الدموية ، أي الى التضحية بحاشية الملك أو بجزء منها لمرافقة ملكهم الراحل ، بل قلّصوا

بالكمية والجلال ما كانوا يمنحونه للملك الميت في قبره ، وحتى إذا كان ملوك هذا العالم وعظماؤه مجهّزين في لحودهم بنوع أغنى ، والشعب بنوع أكثر تواضعاً ، ألم يكن ذلك لأن هؤلاء وأولئك كانوا يبغون الحفاظ على ظروف حياتهم المختلفة حتى ما بعد الموت ؟ وهذا ما نجده ، مثلاً في « موت كلكامش » وفي أسطور « اورنمو في الجحيم ». فان كلاً من هذين الشخصين توصل الى ان يوفر لنفسه وجوداً أكثر رخاء ، بتقادم دسمة لآلهة الجحيم. وأسطورة « كلكامش وانكيدو والجحيم » قد استخلصت النتائج من مثل هذه القاعدة ، إذ أدخلت بين الموتى سلسلة من الدرجات والحظوظ المتناسبة ، ليس مع استحقاقهم الخاص ، بل في نهاية الأمر مع الحظ ، وإجمالاً مع المصير الذي يقلّد ما كان سائداً ههنا على الأرض. ان هذا لَعدمُ منطق كامل ! إلا اننا سنتبينّ بنوع أفضل في نهاية هذا العرض انه يتناسب مع الخرافات والأساطير الخاصة بالموت ، في بلاد الرافدين ، كما هي الحال في الأماكن الأخرى.

تبعية الموتى : من الممكن أيضاً توضيح مثل هذا الظلم وعدم المساواة في المصير الخاص بإقامة الموتى حسب مناصبهم ودرجات عناية الذين تركوهم على الأرض. فان « اطيمو » نفسه يصبح معتمداً بدوره على الأحياء الذين تترتب عليهم التزامات نحو موتاهم.

وكانت هذه الالتزامات ترتكز بالطبع على التضامن العائلي الذي كان قوياً دوماً في مجتمع يسوده النظام الأبوي. وبين أنواع التعزيم ضد « اطيمو » نجد ذكر ومناشدة الأنساب وبصورة تصاعدية ، حيث يُذكر أكثر من مرة : الجد والجدة ، الأب والأم ، الأخوة والأخوات ، بالاضافة الى أعضاء الأسرة الآخرين تحت تسميات جماعية : كيمتو ، نيشوتو ، سلاتو ، أي الأسرة والأقارب والنسباء. وأذا كانت هذه الجداول لا ترقى الى أبعد من الجيل الثالث ، فذلك لا يعني انهم يهملون الأجداد الأبعدين ، وإن لم يكونوا يحفظون عنهم سوى معرفة غير مباشرة تزداد غموضاً بقدر ابتعادهم في الزمن. وهناك أحد النصوص يضيف : « جميعهم بقدر

مـا يوجـد منهم من الراقـدين في الأرض ». ونص أو نصـان آخـران يـذكـران : «بنوقبري» الذي يعني مؤسسي الأسرة وقبرها. ونعلم انـه فيما يتعلق بـالسلالـة الملكية في الأقل كانوا يستطيعون الارتقاء الى بعيد جداً بتعداد تتابع من الأسلاف الذين كانت أسماؤهم قد حفظت بنوع أفضل في الذاكرة الجماعية أو في « الأوراق الرسمية ». ولا تعين كتابات القبور أي حدّ في الزمان لقدم العظام التي كانت تأمر باحترام راحتها. فهذا الجزء المتوفى كله من الأقارب ، دون تحديد ولا استثناء ، كان يحمل الاسم الجماعي « إطيم كيمتي » أي « اطيمو عائلية » ، أو إذا شئنا : أرواح الموتى. وكان الأحيـاء ، من أي جيل أو جنس كـانوا ، ولاسيـما الأولاد (مارو ، مارتو) ، حتى المتبنّين منهم ، ولا سيما الأبكار منهم (أَپلو) ، ملزمين بـالاهتمام بأرواح موتاهم. لأن هؤلاء الذين اجتازوا من حالة « اويلو » الى حالة « اطيمو » كانوا من ثمة عاجزين عن القيام بـأود وجودهم الـواهي ، وطالمـا كانت السـلالة (حـرفياً : الأسـرة) غير منـطفئة (كينـونو بـالو) ، كـانـوا ينتـظرون كـلَّ شيء من ورثتهم.

فكان على ذريتهم قبل كل شيء أن يقيموا الحداد على موتهم : ان يبكوهم (باكو) ، وان يدفنوهم (قِبيرو) حسب الرتب ، أي أن يضعـوهم في الأرض ، وبذلك كما رأينا ، يُتيحـون لهم أن ينضمّوا الى مـوضعهم الأخير (كي . مـاخ / كيماخّو) ، مـوضع رقـادهم ومقر سـلامهم وراحتهم ، ومنزلهم الأبـدي (بيت صلالي / قولتي / تيشوختي ، شوبات داراتي) ، فلا يحق لأحد من بعد تحت طائل أسـوأ التهديـدات ، ان يقلق وضعهم أو ان يخـرجهم منـه ، إلا بـدافـع البغض والعداء. وكان الحرمان من الدفن عقاباً خطيراً جداً : ويكون ذلك مثلاً لمعاقبة المرأة التي مارست الاجهاض والتي كانوا قد سبقوا ورفعوها على خازوق.

وتكوّنت مقابر واسعة في المدن وبالقرب من المجموعات السـكنية ، وذلك لسهولة الاجراءات. إلا ان هذه المقابر ظلت مع ذلك مهملة. وربما انهم قد أعدّوا أحياناً مدافن أو ضرائح خاصة لعظماء هـذا العالم حتى داخـل المدينـة وغير بعيـد

عن المعابد والبلاط. إلا ان العادة استمرت دائماً في دفن الموتى في سراديب البيوت الخاصة بأسرتهم، سواء كان ذلك للملوك أو لرعاياهم، بل حتى لأوضع الناس. ومن شأن مقطع من رتبة التعزيم أن يطلعنا على انهم كانوا يفضلون دفنهم في الموضع ذاته، أي في جناح من البناية التي كانوا يدعونها لهذا السبب « جناح المتوفين من العائلة » : (شِدّي إطيم كيمتي)، والتي كانوا يستخدمونها أيضاً كمصلّى منزلي.

وكانت كل جثة مزوّدة عادة في قبرها بعدة الدفن. وكان مثل هذا الاجراء أمراً اعتيادياً، وربما انهم استخدموه بشكل مستمر. ولنا أمثلة على ذلك. فكانوا يزوّدون الجثة بعدد من الأغراض النافعة، مثل صحون وحلى وأدوات الشغل وآلات الحرب أو اللعب. وكانت توضع في متناول الميت ليس لأنها كانت تبقى ملكيته حسب (ويمكن أن يكون اسمه مكتوباً عليها)، فيظنون انه كان متمسكاً بها وما يزال كذلك، بل لأنهم كانوا يعتقدون انها ستكون ضرورية له في حالته الجديدة. ولم تكن هذه الحالة تخلو من أخطار عظيمة، إذ كان لكثير من هذه الهدايا قيمة طلاسم : مثل الأختام، على ألا تكون قد صارت ملكية للموتى، ومن أكثر الاحتمال الألواح المكتوبة والموضوعة في هذه المناسبة بالقرب منهم، والتي لم يكن لمحتواها المفهوم أية علاقة بالشخص (المتوفى). وهناك أسباب كثيرة تحدو بي الى الاقتناع بأن « الألواح الجنائزية » الشهيرة التي عُثر عليها في أحد القبور في مدينة سوسا كانت ذات علاقة « برحلة » الميت الى الحياة الآخرة. وإنما لهذه الرحلة، كما أظن، ــ ورتب التعزيم تظهر ذلك جلياً ــ قد دبّروا الطعام (ودون شك الشراب أيضاً) الذي وجد المنقبون آثاره في الآنية الموضوعة بالقرب من الميت.

وبعد ان يدفن الميت حسب الواجب، كان على الأحياء واجبات متنوعة. وكان أقرب أفراد العائلة هو المكلّف بالاهتمام به (پافيدو، ساخيرو)، دون استبعاد الآخرين بالطبع. ولكي لا يصبح الميت طي النسيان، كان ينبغي قبل كل شيء، أن يحتفظوا نوعاً ما ببقاء الميت بالتلفظ باسمه بينهم. وهذه طريقة

وأسلوب آخر حيث تماثِلُ التسميةُ الجوهرَ. وكان عليهم أيضاً أن يذكروا شخصه وان يعطوه واقعاً وحضوراً ووجوداً. وحسب هذه الفكرة عينها ، كان عليهم أن يعاملوه باحترام وإكرام واعتبار (كونّو ، شورّوخو ، كوبّوتو).

وكان عليهم خاصة أن يزوّدوه ، في مسكنه السفلي ، ـ كما كانوا ملزمين تجاه الآلهة ، مع مراعاة النسبة ـ بالمواد الاستهلاكية الضرورية. وبوسعنا أن نتخيّل انهم ، من حين الى آخر ، وحسب نمط نجهله ، كانوا يهتمون بتغذية الأموات ، ولاسيما بسقيهم عن طريق سكب الماء البارد عليهم. ويدور الحديث حتى عن قناة تدعى « اروتو » كانت تهيّأ فوق القبر ، وبها يستطيعون إيصال السائل الى الميت. ولنا عن ذلك بعض شهادات آثارية. وربما ان بعض التعابير ، مثل « كيزيكّو » (كي . زي . كا) تشير الى هذه القرابين الطارئة ، من الطعام والشراب ، المحفوظة للموتى. ويرد ذكر مثل هذه الأقوال الخاصة بالطقوس أكثر من مرة.

وفي هذا الصدد ، كانت ثمة مؤسسة يبدو انها أُقيمت خاصة على نية الأموات. وكان الاحتفال بها يجري في ساحة من البيت العائلي مخصصة لهم : جناح أرواح الموتى (شِدّي إطيم كيمتي) أو غرفة كيسپو (بيت كيسپي). وكان هذا الاحتفال الموسمي يجمع حول الموتى اعضاء الأسرة الذين ما يزالون أحياء. أما الوقت المفضّل لذلك ، فكان نهاية الشهر ، حينما كان اختفاء القمر يلفت الأفكار طبيعياً الى الموت والموتى. ويبدو انهم احتفلوا بذلك أيضاً ، عند الحاجة ، في ظروف أخرى متنوعة ، لاسيما حينما كانوا يشعرون بحاجة الى إرضاء المتوفين أو آلهة الجحيم الذين كانوا يشتركون مع الموتى في هذا الاحتفال. وهذا ما كانوا يدعونه « كيسپو » ، بالسومرية « كي . سي . كا » ، وقد نقل الى الأكدية بلفظة كيسيكّو ، وربما بمعنى مختلف قليلاً.

وكان من الممكن ان ترافق هذا الاحتفال تفاصيل أخرى تستخدم مثل لوازم متنوعة ، كالحلي وغيرها . . . ، ولكنه ، كما يشير الى ذلك اسمه ، (كَساپو : حَـزّأَ ، قسَّم الطعام) كان في الأساس طعاماً. ومن الأرجح انه كان في الأصل ،

وقد ظل دوماً في جوهره ، رغم التطبيقات الثانوية ، إحدى وجبات التضامن ، كما كان يتناوله في بعض المناسبات أعضاءُ عائلة واحدة المجتمعون الذين ، حسب طريقة الساميين القدامى ، كانوا يشعرون بتقوية أواصر حياتهم بمقدار ما كانوا يستقون الحياة من الطعام ذاته المجزّأ والمقسوم فيما بينهم. وبالخلاصة ، انه نموذج الوليمة الشهرية التي يشترك فيها اعضاء العائلة الالهية ، كما ذُكر في أسطورة « نركال وارشكيكال ». وكان الغائبون يرسلون وكيلهم المفوّض ليأتيهم بحصتهم. وعند الألهة الخالدين ، كان الجميع يحضرون بشخصهم أو بممثليهم الشرعيين. وعند البشر ، كانوا يدعون الأموات ليأتوا ويشتركوا في طعام الأحياء ويتقاسموه. ونرى ذلك جلياً في « ماري » حيث كانوا يحتفلون بكيسپو بانتظام لأجل الملوك. وكانت العائلة الملكية هي التي تحتفل به وتشرك فيه غالباً (إن لم نقل دوماً) « مَـليكـو » سكان الجحيم. ان هذه اللفظة غامضة ، لكن اختيارها في هذا السياق من شأنه ان يكون بليغاً.

كذلك كان الأحياء من العشيرة يزوّدون « اطيمو » بصورة منتظمة بالخيرات التي كانت تُعتقد ضرورية لتغذية وجودهم الواهي. وكان الناس يرثون لحال أولئك الذين ، رغم دفنهم شرعاً ، تهملهم ذريتهم ، أو لم يكن لهم أحد ليجنّبهم الوقوع في النسيان ويمنعهم من أن يعيشوا في الجحيم حياة شقية للغاية. كانوا يرثون لحالهم ، وكانوا أيضاً يخشونهم ، خشيتهم من جميع غير الراضين في الحياة الآخرة ، إذ كانوا يتوقعون منهم كل شر.

ردود فعل الموتى : إذا كان الأحياء يتفوقون على الأموات ، فان هؤلاء بدورهم كانوا يستطيعون التأثير فيهم ، وإن كان مثل هذا الأمر بعيداً عن الواقع والمنطق السليم. إذ كيف يتسنى للأموات الذين أُبعدوا الى الأبد الى عالم اللاعودة ، وأُحجِر عليهم وراء الأسوار الرهيبة التي تحيط بالمدينة الجحيمية ، أن يعودوا فيتدخلوا في شؤون الأرض ؟

إلا ان الفولكلور الشامل يزخر بتفاصيل عديدة ، منها : « زيارات » الموتى

للأحياء الذين يرونهم في الحلم أو في غير ذلك من الظروف ، ويشعرون بقربهم منهم ، ويسمعونهم يتكلمون ويصرخون أو يئنّون ، ويعتقدون انهم يضطهدونهم ويسكنونهم ويروّعونهم ، وأحياناً يهدئونهم ويعزّونهم. ان المظهر الأثيري أو الشبحي الذي فيه يراهم الناس لم يعطِ فكرة عن حالتهم الجديدة ، حالة الظلال والأرواح حسب ، بل أنشأ أو دعم الاعتقاد بتدخلاتهم وبعودتهم الى الأرض. فان سكان بلاد الرافدين القدامى ، رغم قناعتهم بان الموت كان يعني الانتقال الحاسم الى عالمٍ آخر ، كانوا متأثرين بمثل هذه الخبرات ، وعجزوا عن مقاومة التخيّلات التي كانت تثيرها في نفوسهم. فكانوا إذن على يقين من أن « اطيمو » يستطيعون ممارسة عمل حقيقي على « اويلو » وذلك بنوعٍ مزدوج.

قبل كل شيء بالخير ولفائدة الأحياء. وكان هذا الموقف المغيث يجد سببه في الوثاق العائلي بين الأموات والأحياء وفي نوع من عرفان الجميل المفترض الذي يقدّمه الأموات لأولئك الدين ، بتأديتهم واجبهم تجاههم ، كانوا يساعدونهم على احتمال وجودهم كظلال. ومن خلال إيجاد العلاقة بين كتابة التسمية « اودوك و كديم » ، والنتائج المترتبة على ذلك ، نلاحظ في الواقع ان الأفراد تصوروا « اطيمو » بمختلف الأشكال ، منها الكائنات الشيطانية الفائقة الطبيعية التي ، دون أن تحظى بشهرة الآلهة وسلطتهم ، كان الآلهة يزوّدونها أيضاً بطاقات تفوق القدرات البشرية لعمل الخير والشر على السواء ، في سبيل القيام بالمهام التي يعهدون بها إليها. فان « اطيمو » وشياطين من كل صنف يمثلون غالباً معاً في حيثيات الطقوس الخاصة بالتعازيم. لهذا كان الناس يستدعون الأموات ويصلّون إليهم لصالح الأحياء ، سواء كانوا من العائلة أو لا. فكانوا يتصورونهم واقفين في الجحيم أمام مجلس انوناكي لكي يتشفعوا لذريتهم. وكان بوسعهم أن يحرّروا المتعذبين من الآلام التي يعانون منها. ويبدو ان الناس قد وضعوا منذ عهد بعيد ، في عِداد السلطات الفائقة لدى الأموات ، وربما لألفتهم مع آلهة الجحيم ، معرفة

أوسع بكثير وأنفذ من معرفتنا ، وبالأخص معرفة المستقبل الذي بشأنه كانوا يستشيرونهم كما كانوا يستشيرون العرّافين. وكانوا لهذه الغاية يعرفون حتى أن يعيدوهم ، حرفياً ان « يصعدوهم » (شولو) من جحيمهم ، كما نرى ذلك عن روح (اوتوكّو) انكيدو في ملحمة كلكامش : « انكيدو والجحيم ». ولممارسة هذا الفن ، كان ثمة مستحضرون لاطيمو (موشيلو اطيمي ، حرفياً : الذين يصعدون الأشباح) ، ومناجو الأرواح الذين لا يدفعنا شيء الى الاعتقاد بأنهم كانوا ذوي سمعة سيئة ، كما كان شأنهم في أمكنة أخرى.

إلا انه كان بوسع الموتى أيضاً أن ينقلبوا على الأحياء ويلحقوا الأذى بهم ، أي ان يظهروا لهم خاصة في الليل ويروّعوهم ، وأن يستحوذوا عليهم ويسكنوهم ، أو ان يلقوهم في متاهات مقلقة ، وينزلوا بهم كل أنواع العذاب ، في النفس والجسد ، الى درجة ان المشخّصين كانوا يعرفون ما نسمّيه بتناذُر إطيمو (قات / صيبيت / منزاز اطيمي). وربما لأن لدينا خاصة صيغاً لمكافحة مثل هذه الشرور ، فنحن مطلعون اطلاعاً جيداً على هذه المساوىء. وقد تساءل البعض هلّا يفوق نشاط العائدين المسيء على إحساناتهم بكثير ؟ فمقابل واحد أو اثنين من اطيمو صالحين (اطيمو دَمقو) ، لا يُحصى عدد الأشرار منهم (إطيمو لِمنو) ، حتى ان مجرد ظهور (في الحلم أو الوهم) أحد هذه الأشباح كان يعد عادة فألاً سيئاً.

وكانت هذه الهجمات والمضار تُنسب عادة الى اطيمو غريب (أخو) ، أي لا صلة عائلية له مع المتألم ، ولابد انه لم يكن قد حظي بالدفن لأسباب شتى : اما لأنه مات في موضع غير مأهول ، أو من جراء الجوع والعطش في مكان لا يتردد الناس اليه ، أو انه غرق أو احترق أو أُعدم ، وقد أصبح من جراء ذلك تائهاً متجولاً (مُرتَپيدو ، ماتّاكّيشو) وناقماً شرساً وقادراً على الثأر لمصيبته الخاصة بالانقضاض على أول ضحية تقع في قبضته. وربما كان أيضاً شبحاً قد وُضع في القبر شرعاً ، ولكن ذريته أهملته ، فكان يُمضي في الآخرة حياة يُرثى لها : فهو أيضاً كان ينتقم من غريب أو من أحد اعضاء أسرته التي نسيته.

ولكي تسكن هذه الأرواح و « تمس » ضحاياها وتضطهدهم ، كان يتحتم تواجدها بالقرب من هؤلاء الناس. وفي هذه الحالات يستلزم أن تغادر أماكنها التي لا عودة منها بعد نزولها إليها. ولا يُشرح لنا أبداً بأية صورة استثنائية ولا بأي طريق أو وسيلة سرية تعود هذه الأرواح. ويبدو ان الناس يفترضون ان الأمر يجري بسماح بل بأمر من الآلهة الذين كانوا يستخدمون اطيمو والشياطين العديدين كرُسُل لمعاقبة الذين أثاروا سخطهم. فمثل الشياطين أنفسهم ، كان بوسع اطيمو ، في مثل هذه الظروف ، أن يذهبوا ويعودوا خارج حدود السجن الرهيب الذي صنعته لهم ميثولوجيا الموت. وكانت ماجريات الطقوس تهدف الى اعادتهم اليه بجميع الأساليب الممكنة. ودراسة هذه الأساليب تسلّط ضوءاً ساطعاً على زوايا عديدة من هذه الميثولوجيا.

فمثلاً ، تحت أشكال دُمى صغيرة بديلة ، كان الناس يرمون « اطيمو » المضطهِد في النهر لكي يجرفه بعيداً ويهلكه. وكانت هذه الطريقة مستعملة أيضاً لكثيرين آخرين من مسببي الشر. أو انهم كانوا يدفنونه في بقعة من الصحراء باتجاه الغرب. أو كانوا يزوّدونه بالثياب ومؤن الطريق ، لكي يكون وضعه أو اعادة وضعه في القبر فعّالاً لإنزال العائد الى جحيمه ثانية ، وذلك اما مباشرة ، أو بإعطائه علامة الانطلاق الى رحلة جديدة نحو الباب الكبير الغربي من هذه المملكة. كما كان بوسع الناس أن يعاملوه ــ بوساطة الدمية دوماً ــ مثل سجين يجب اعادته الى زنزانته. وحينما كان الأمر يتعلق باطيمو يُفتَرض انه لم يتم دفنه فظل متروكاً وتائهاً ، فكان يحدث انهم يقدمون له ضريح العائلة كنوع من التبنّي بعد الموت ، في سبيل تنظيم حالته. فكانوا بهذه الطريقة يمنحونه ، ولو متأخراً ، دفناً طقسياً يتيح له الدخول في نهاية الأمر الى الجحيم حيث ستُضمَن له الاعانات الاعتيادية التي كان يحق له الحصول عليها من ذريته. وأخيراً نسرد هذا الاجراء الذي لا يقلّ غرابة عن غيره. فان الناس كانوا ينتهزون فرصة الاحتفال ، في الأيام الأخيرة من شهر تموز (حزيران ــ تموز) ، بموت الإله تموز وانطلاقه الى الجحيم ، فيسلمون إليه ،

كما تُسلم الغنمة الى الراعي ــ إذ كان هذا الإله راعياً دوماً ــ العائد الملاحق ، لكي يعيده معه ويسجنه هناك الى الأبد بعد وصوله الى الآخرة. إلا ان كلمة « الى الأبد » لم تكن أمراً مضموناً. فاننا نرى بين التعازيم ، ما هو مقدّر عند اخفاق محاولة أو حتى ثانية. ولدى البحث في ملفّنا ، يبدو ان الطرق السرية المفضية الى الآخرة ، التي كانت تدعى مع ذلك عالم اللاعودة ، كانت مزدحمة بذهاب وإياب دائم للموتى أو العائدين ، أحياناً لمساعدة الأحياء ، والأغلب لاضطهادهم ، أو المرسَلين من جديد الى وطنهم السفلي.

صورتا الجحيم وتناقضات الميثولوجيا : إن صحّ ان هذا المظهر العدواني من نشاط الموتى قد تفوّق بكثير على طيبة قلبهم ومساعدتهم ، فكان الجحيم يظهر إذن لسكان بلاد الرافدين القدامى مثل مستودع للقوى المعادية للانسان. فلو تركوهم أحراراً ، كما تهدّد عشتار ، في « أسطورة نزولها الى الجحيم » ، لكان الموتى قادرين على الصعود الى الأرض ليلتهموا الأحياء. وهذا أحد الأسباب التي لأجلها كانت حالات ظهور الموتى تقلق وترعب الى هذا الحد. وآلهة الجحيم أنفسهم ، من أكبرهم حتى خدامهم الشياطين ، اتخذوا شكلاً رهيباً يثير الهلع. ولتكوين فكرة عن ذلك ، يكفي إلقاء نظرة على الوصف الذي تعطيه « رؤية الجحيم » ، حسب نظرة الآشوريين ، خلال عهد الامبراطورية الحديثة أو المتأخرة.

ومع ذلك فإذا راجعنا وثائق أخرى ، مثلاً « اورنمو في الجحيم » ، برزت أمامنا صورة مختلفة وأهدأ بكثير : انه موضع حزين وكئيب وخَدِر. وإذا كان الوجود فيه يميل الى تقليد وجودنا على الأرض ، إلا انه ليس سوى ظل كئيب للحياة الأرضية ، ولا يفتأ الموتى يأسفون على هذه الحياة الحقة التي فقدوها الى الأبد. ولكن لا شيء من القسوة والرهبة في الموضع وساكنيه وآلهته.

فهل كانت هاتان الصورتان عن الما وراء متعاصرتين : إحداهما محض سلبية وجديرة بالرأفة ، والأخرى معادية رهيبة ؟ أَمْ هل يجب افتراض تطوّر في الفكرة

من الواحدة الى الأخرى ؟ لا ننسَ أن بين « اورنمو في الجحيم » ، و « رؤية الجحيم » نحو ألف سنة. ومن جهة أخرى ، يمكننا أن نتصور ان آلهة الجحيم ، ولا سيما الأكبر فيما بينهم ، قد اشتهروا بكونهم خطرين ورهيبين للبشر أكثر فأكثر ، لكونهم منشغلين بحكم وظيفتهم في تعمير مملكتهم. ولا يسعهم البلوغ الى هذا الهدف إلا بإثارة المجازر الكبيرة التي تسببها الأوبئة والكوارث والحروب ، مثل ايرا في ملحمته. أما الشياطين الذين وُضع عدد كبير منهم شيئاً فشيئاً في علاقة مع الجحيم ، انطلاقاً من الزمان الذي فيه تصوّروهم قائمين أساساً بدور منفّذي الأعمال الكبيرة للآلهة الساخطين على البشر ، فقد يكون دورهم متمحوراً أكثر فأكثر ، في الوجدان العام ، حول هذا المظهر الكريه والرهيب الذي يكون اطيمو قد استفادوا منه ، هم الذين كانوا مقرَّبين إليهم ، كما رأينا. كذلك يمكننا أن نفترض تغييراً في صورة الجحيم : فكانت أولاً مستودعاً للأحياء السابقين ، ثم استحالت شيئاً فشيئاً الى مستودع للمناهضين للأحياء.

وإنني أتساءل كيف يكون مثل هذا التخمين ساذجاً نوعاً ما ومفرطاً في المنطق في الوقت نفسه ؟ فان ما يقلّل من ثقل هذه الفرضية هو اننا لسنا مطلعين على مراحل هذا التغيير ، بل نجد في نص « عشتار في الجحيم » مثلاً ، ان الموتى مهدّدون ومرعبون من جهة ، ومن جهة أخرى نلقاهم جامدين ومتمرّغين في تراب مغارتهم المظلمة والصامتة : انهما رؤيتان على تناقض تام.

فمن الأفضل إذن ، ونحن بانتظار وثائق أكثر عدداً وتسلسلاً في الزمن ، أن نبقي الأشياء على حالتها ، وألا نعد هذه اللوحة المزدوجة للجحيم إلا مثل تناقض آخر يضاف الى التناقضات التي لاحظناها في ميثولوجيا الموت لدى سكان بلاد الرافدين القدماء : الدخول الى مملكة الأموات ، وهو متعدد ومن خلال القبور الفردية من جهة ، ومن جهة أخرى فهو وحيد يصله المرء في نهاية رحلة طويلة نحو الغرب. ونجد الأحياء هنا خدرين ومشلولين ، وهناك شرسين نشطين. ونلاحظ ان عالم اللاعودة لا يفتأ يتيح لساكنيه « أن يعودوا ». ومن جهة نرى تساوي الجميع

في حالة سلبية أساساً ، ومن جهة أخرى الفوارق الدائمة بين الكبار والصغار ، وبين الأغنياء والفقراء. . .

إن ميزة كل فكرة ميثولوجية ، خلافاً للفكرة المنطقية ، هي أن تزوّد المعضلة عينها بأجوبة مختلفة ، بل مضادة ، لأنها خيالية ودقيقة ومحسوبة دون أي اهتمام بالتناسق ، وهادفة ، ليس الى الحقيقي ، بل الى المحتمَل. وفي مجالات الموت والآخرة ، كانت القناعة الوحيدة العميقة ، التي سبقت وأثرت في التكوين الميثولوجي كله ، ترى ان الموت يجب أن يضع حداً لكل ما هو إيجابي ومنير وصاخب وفرح ونشط ومشجّع في حياتنا. ولم يتغيّر رأي سكان بلاد الرافدين في هذه النقطة أبداً.

وحتماً لا يختلف تفكيرنا الآن أيضاً عن تفكيرهم. . .

معجم وجيز

لم اتبع في هذا « المعجم الوجيز » النـظام الذي اتبعـه المؤلف ، بل نسّقت الألفاظ حسب الأبجدية العربية . كما اني تركت بعض الألفاظ لكونها تتعلق باللغة الفرنسية وباستعمالاتها الخاصة للدلالة على مختلف أنواع العرافة أو تركيب الجمل التي لا مقابل لها في اللغة العربية .

(المترجم)

أپسو : تسمية مجهولة الأصل ، مثل مرادفها « **انكور** ». وكانت في علم الكـون المحلي تعني الطبقة الواسعة من الماء العذب الواقعة تحت الأرض. وكان هناك مقر الإله انكي / ايـا. وفي « ملحمة الخلق » ، جعلوا منها العنصر المذكّر للزوج الأولي الذي كانت فيه « تيامه » تمثّل العصر المؤنث.

أپكالّو : تسمية سومرية الأصل نجهل معناها الأكيـد ، أُطلقت على « الحكـماء » السبعة ، وهم أبطال ممدِّنون أرسلهم انكي / ايا ليعلّموا سكان بلاد الرافدين القدماء الزراعة. وكان أولهم يدعى « اوعنّا / ادابا ».

اتراخاسيس : أو الحكيم الخارق (قصيدة ــ) : ان هذا اللقب الخاص بأنكي / ايا قد أُطلق أيضاً على أحد عباده ، وكان الإله قد انقذه من الطوفـان في سبيل حفظ الجنس البشري. وهو موضـوع قصيدة ميثـولوجيـة طويلة تقع في ١٢٠٠ بيت على ثلاثة ألواح حفظت ثلاثة أرباعها. ويبدو انها وضعت في نحو سنة ١٧٠٠ ، وهي ذات أهمية بـالغة ، لاسيما فيما يتعلق بعلم نشأة الانسان.

ادابا : صفة مجهولة الأصل تعني « الحكيم » مُنحت للأول بين « اپكالو » (الحكماء) الذي كان اسمه « اوعنّا ». وكـانت هناك أسـطورة تدور حـوله ، وقد اتّخذها البعض خطأ بمثابة ميثولوجيا.

أَدَد : اسم سامي للإله المشرف على المطر والعواصف والزوابع وعلى بقيـة الأنواء الجوية. وبالنزعة الخليطية كان قد اتّخذ شخصية الإله « ايشكـور » الذي يقابله بالسومرية.

آراميون : انهم مجموعة من الشعوب السامية ، كانوا في البدء شبه رُحل ، وقدموا من الشمال الغربي منذ النصف الثاني من الألف الثاني وسكنوا خاصة بلاد الرافدين الجنوبية. وهناك تحضروا تدريجياً ، ثم امتزجوا بسكان البلاد. وكانت لغتهم الآرامية تُكتب بأبجدية مشتقة من الفينيقية. وانطلاقاً من الألف الأول ، حلّت هذه اللغة شيئاً فشيئاً محل اللغة الأكـدية التي ظلت مسمـارية وردّتهـا الى حالـة لغة أدبيـة وعلميـة ليس إلا.

إرّا (او ايرا) : هو اسم آخر لنركال. ويقوم بدور البطل في مؤلّف كبير يقع في نحو ٧٠٠ سطر مدوّنة على خمسة ألواح تدعى « قصيدة أو ملحمة ايرا ». وقد ضاع ثلث هذه القصيدة تقريباً. كُتبت في حـدود سنة ٨٥٠ ، وهي تشرح المصائب التي لحقت ببابل ، ثم تروي انبعاثها بإرادة ايرا المدمِّرة وقد هدأت أخيراً.

اريدو : مدينة تقع في أقصى جنوبي البلاد ، على بعد ٤٠ كم غربي مدينة الناصرية الحالية. وكان حاميها الإله انكي / ايا.

ارشكيكال : تعني بالسومرية « سيدة الأرض الكبيرة » (أحد أسماء الجحيم). انها سلطانة مملكة الأموات ، وحدها أولاً ، ثم مع زوجها نركال.

اسالّوخي : ويُكتب هذا الاسم « اساري ــ لو ــ خي » وهو مركّب سومري مجهول المعنى. وكانوا يشيرون به الى إله قديم لمدينة « كـوعر ». وفي وقتٍ لاحق ، اتّخذ مردوخ اسم هذا الإله وشخصيتـه ، لا سيما بصفتـه مشرفاً على الطقوس الخاصة بالتعازيم ، مع أبيه انكي / ايا.

اسور (أو آشور) : هو من أصل سامي لا يُعرف معناه. اسم الإله شفيع البلاد

الآشورية ، وهي الجزء الشمالي من بلاد الرافدين. والاسم ذاته يشير الى العاصمة الأولى « آشور » لهذه البلاد التي أصبحت منذ النصف الثاني من الألف الثاني مملكة مستقلة حتى انقراضها سنة ٦١٢ (أو سنة ٦٠٩). وتقع العاصمة « آشور » على نهر دجلة وتسمى حالياً قلعة الشرقاط ، وتبعد ٥ كم الى الجنوب من ناحية الشرقاط الحالية. وكانوا يتكلمون في هذه البلاد لهجة أكدية سميت بالآشورية. ويواكب تطور هذه اللغة تاريخ المملكة : الآشورية القديمة خلال النصف الأول من الألف الثاني ، والآشورية الوسطى خلال النصف الثاني من الألف الثاني ، والآشورية الحديثة بعد ذلك. واذا تفوقت المملكة الآشورية على الصعيد السياسي ، فانها ظلت على الصعيد الثقافي مدينة للبلاد البابلية.

آشوربانيبال : أحد أعظم ملوك البلاد الآشورية. حكم من سنة ٦٦٩ الى ٦٢٧ق.م. وجمع في بلاطه في نينوى ـ قويونجق في مكتبة شهيرة كل النتاج الأدبي في عصره والعصور السابقة. وقد عثر في هذه المكتبة على نحو ٣٠٠٠٠ لوح وقطعة ، ومعظمها الآن في المتحف البريطاني في لندن.

اطيمو : صيغة أكدية للكلمة السومرية « گديم ». وهي تشير الى « الشبح » الباقي من الميت بعد وفاته ، وتحدد اقامته في الجحيم.

أكد : أو « أكادي » وهو اسم مدينة قديمة يعتقد انها كانت غير بعيدة عن سبار القريبة من اليوسفية الحالية جنوبي بغداد. وقد أصبحت عاصمة الامبراطورية السامية الأولى : امبراطورية أو سلالة « أكد ». وشمل اسم « الأكديين » أقدم الساميين الذين استقروا في البلاد. فأطلقوا اسم « أكد » على النصف الأعلى من بلاد الرافدين الوسطى ، حيث

كانوا الأغلبية في بادىء الأمر. ومن ثمة أُطلق اسم « الأكدية » على اللغة السامية المحلية التي في أقدم صيغتها ، أي قبل الألف الثاني ، تحدّد الحقبة المسماة بالأكدية القديمة من تاريخ البلاد. وقد تفرعت هذه اللغة بعد ذلك الى لهجتين رئيستين : البابلية

اكروفوني : كلمة فرنسية تشير الى الأسلوب الذي يتوقف على إعطاء قيمة صوتية لرمز صوري ، وذلك بالصوت (مقطع أو جزء من مقطع) الذي يبدأ اسم الشيء الذي يصوّره. فمثلاً في الكتابة الأبجدية (الفينيقية) يؤشر الى علامة « البيت » بحرف (ب) .

أن / انو : « ان » هو اسم سومري ويعني « ما فوق » ، « السماء » . و « انو » هي صيغته الأكدية. انه اسم إله السماء ، زعيم ومؤسس السلالة الآلهية المالكة. وكان مركز عبادته في الوركاء (اوروك) ، ويسمى معبده « أي . انا » : معبد السماء ، وكان يتقاسمه مع حظيته اينانا / عشتار.

انكي / ايا : أولى الكلمتين سومرية لا يعرف معناها الأكيد. والثانية ظاهرياً سومرية أيضاً وقد استعملها الناطقون بالأكدية وحدهم. ويبدو أنها من أصل شعبي يحاول أن يعطينا شيئاً مثل « ايّا ، أيا ، يا ». انه من الآلهة العظام وأحد أوضح النماذج في مجمع الآلهة في بلاد الرافدين ، وهو « مخترع » الانسان وحاميه ومستنبط جميع التقنيات وسيد جميع العمليات التعزيمية ووالد مردوخ. وكان مقامه في معبد « ابسو » في مدينة أريدو.

انليل : يعني بالسومرية : « السيد ــ الجو ». انه الإله المسيطر على الكون ، حسب النظام القديم لمجمع الآلهة. كان مركز عبادته في مدينة نفّر (نيبور) . ويحمل معبدها الرئيسي اسم « اي ــ كور » : معبد الجبل ، وهذه إحدى صفاته.

انوناكو / انوناكي : من السومرية : « ا. نونّا (ك) اي « ذرية الأمير الالهي » ، وربما يقصد بهذا الأمير الإله « انكي / ايا ». انه اسم مجموعة آلهة عليا ، في درجة اسمى من « ايكيكو / ايكيكي ». ومنذ النصف الثاني من الألف الثاني ، اشاروا بهذا الاسم الى آلهة الجحيم. ويشير الاسم أحياناً الى مجموعة الآلهة إجمالاً.

اوتو : اسم سومري للإله الشمس الذي كان الساميون يدعونه « شمش ». وكانت مركز عبادته مدينة لارسا (السنكرة الحالية) الواقعة على نحو ٢٠ كم الى الجنوب الشرقي من موقع الوركاء.

اور : مدينة شهيرة تقع جنوبي بلاد الرافدين السفلى ومقر سلالات عديدة. وكانت مركز عبادة الإله السومري « القمر » « ننّا (ر) ». وتقع أطلالها على بعد ١٥ كم الى الجنوب الغربي من مدينة الناصرية.

اورارتو : اسم ارمينيا القديم. أما اللغة المتداولة فيها في الألف الأول والتي وصلنا عنها عدد قليل من وثائق مفهومة ، فكانت اللغة الاورارتية المدوّنة بالكتابة المسمارية ، وكانت مشتقة من اللغة الحورية.

اوروك (الوركاء) : هي إحدى أهم المدن القديمة في بلاد الرافدين السفلى. وقد اشتهرت خاصة بمعبدها « اي. انّا » (معبد السماء) ، حيث كان مركز عبادة الإله « ان » بصحبة حظيته اينانا / عشتار. وتقع خرائب المدينة جنوبي العراق على بعد نحو ١٥ كم شرقي ناحية الخضر الحالية.

اوغاريت : تدعى اليوم « رأس شمرا » وتقع في سوريا الساحلية على بعد ١٥ كم شمالي مدينة اللاذقية الحالية. كانت مدينة ودولة ازدهرت بعد منتصف الألف الثاني ، وقد عثر فيها خاصة على عدد كبير من وثائق مكتوبة ليس بلغة سامية من النموذج الكنعاني هي الاوغاريتية حسب ، بل كذلك بحروف سومرية.

ايــا : (انظر انكي).

ايبلا : وتسمى اليوم « تل مرديخ » وتقع على نحو ٦٠ كم في الجنوب الغربي من حلب السورية. وكانت عاصمة دولة سورية مزدهرة في نحو منتصف الألف الثاني. عثر فيها على نحو ١٢ ألف لوح مسماري ، منها ما كُتب بالسومرية ، وأخرى باللغة « الايبلية » ، وهي اللغة السامية المحلية.

ايساكيل : هو المعبد الرئيس للإله مردوخ في مدينة بابل.

ايكيكو / ايكيكي : (أنظر انوناكو). لفظة لا نعرف أصلها ومعناها الحقيقي. ولكنها أشارت أحياناً الى مجموعة الآلهة التي تشغل السماء.

اينانا / عشتار : تعني « اينانا » بالسومرية « سيدة السماء ». اما « عشتار » فهو اسم سامي غالباً ما استعمله الناطقون بالأكدية. انها آلهة مركّبة ، رأت فيها النزعة التوليفية آلهة سومرية « للحب الحر » ، وآلهة سامية للخلاف والحرب ، وفي الوقت ذاته آلهة « ديلبات أو ديلبيات » للكوكب فينوس (الزهرة). وكان أحد مراكز عبادتها في مدينة الوركاء (اوروك). ولكنها كانت تحظى بإكرام الناس ولها معابد في كل مكان تقريباً. وكانت أهميتها عظيمة بحيث انها طغت على معظم الألهات الأخرى. وتعتبر عشتار ابنة إله السماء « انو » أو « سين » القمر. كما انها عشيقة الإله دموزي (تموز) ، إله الخصب والرعي.

بابل / بابيلو : انها مدينة تكاد تكون مجهولة في البدء ، ولم تبرز إلا مع سلالتها الأولى (بين سنة ١٨٩٤ و١٥٩٥ق.م.) ، إذ أضحت آنذاك عاصمة المملكة التي جمعها حمورابي حولها ، وكذلك عاصمة الكلدانيين. ويرى العلماء ان معنى اسمها « بابيلو » هو باب الإله ، أو « بابيلي » : باب الآلهة. ولدى ظهور المملكة الآشورية ، سيُطلق اسم « البلاد البابلية » على الجزء الجنوبي من المملكة. أما نموّ اللهجة

البابلية ــ شأنها شأن الآشورية ــ فيواكب العصور الكبيرة من تاريخ البلاد البابلية : البابلية القديمة قبل سنة ١٥٠٠ ، والبابلية الوسطى منذ النصف الثاني من الألف الثاني ، والبابلية الحديثة في الألف الأول. وتشير عبارة « البابلية المتأخرة » الى اللغة الأدبية خلال هذا الألف ذاته. وتقع بابل على بعد ٩٠ كم جنوبي بغداد ، بالقرب من مدينة الحلة الحالية.

بيروز : مثقف بابلي ، دوّن في فترة قليلة بعد سنة ٣٠٠ق.م. تاريخ بلاده وتقاليدها باليونانية. ولم يبقَ لنا منها سوى نتف ، وهي نفيسة جداً بالنظر الى رصانة مؤلفها.

بيل : لفظة أكدية تعني « الرب ». ويقصد بها غالباً مردوخ.

بيليت ــ ايكالّيم : كلمة أكدية تعني « سيدة البلاط » وهو لقب عشتار.

التعزيم : دُعي غالباً سحراً خطأً. وهو يتوقف على مجمل الأساليب التي تمزج وتدعم الطقوس اليديوية والشفهية التي تُنَفَّذ لإبعاد الشرور عن حياة البشر.

تموز / دموزي : « تموز » صيغة أكدية للكلمة السومرية « دموزي » (الابن الشرعي أو الأمين). ويشير هذا الاسم الى ملك اسطوري قديم جعلت منه الميثولوجيا العشيقَ الأول لاينانا / عشتار. وكان شهر من السنة (الرابع : حزيران ــ تموز) يحمل اسمه.

تيامه : تعني بالأكدية « البحر ». وفي « ملحمة الخلق » تشير الى الجزء المؤنث من الزوج الأولي الذي فيه « ابسو » يمثّل العنصر المذكّر.

الجحيم : وتسمى أيضاً مملكة الأموات أو عالم اللاعودة. موضع تحت الأرض ، موازٍ للسماء ، إليه كانت « الأشباح » (اطيمو) تُرسل بعد الموت وفيه تستقر الى الأبد.

حتّي : (أنظر : الحثيون).

الحثيون : شعوب هندو ــ اوربية ، استقرت منذ القرن ١٧ق.م. في بلاد الأناضول حيث تمكنت من تأسيس امبراطورية قوية دامت نحو خمسمائة سنة. وقد اقترض الحثيون من بلاد الرافدين ــ بين مؤسسات وتقنيات أخرى ــ كتابتها المسمارية ، ولكنهم اخترعوا بالمقابل نظاماً خطياً غريباً هو نوع من الهيروغليفية.

حجر رشيد : هكذا تدعى الوثيقة التي جاءت في ثلاث لغات ، كان العمود الثالث فيها يحمل نصاً باليونانية ، مما أتاح للعالِم شامبوليون أن يقتحم سر الكتابة الهيروغليفية التي كانت على العمود الأول وتوصّل الى حل رموزها.

الحكيم الخارق: (أنظر اتراخاسيس).

حمورابي : ملك بابل الشهير (١٧٩٢ ــ ١٧٥٠) ومؤسس المملكة التي ستظل بابل عاصمة لها. وهو واضع مجموعة قوانين شهيرة أُطلق عليها اسم « شريعة » حمورابي ، وحفظت في مسلّة توجد منها نسخة أصلية في متحف اللوفر في باريس.

الحوريون : أقوام انحدروا منذ نهاية الألف الثالث من الجبال الشمالية والشمالية الغربية وانتشروا طوال أكثر من ألف عام في بلاد الرافدين وفي سوريا حيث أسسوا هنا وهناك دويلات صغيرة. كتبوا بالمسمارية لغتهم المعزولة (المرتبطة فقط بوليدتها الاورارتية) التي شرعنا بالسيطرة عليها وحل ألغازها منذ بعض الوقت.

الخلق : (ملحمة الخلق أو قصيدة ــ). ويُطلق عليها اسم « اينوما ايليش ــ حينما في العلى » ، وهي الكلمات الأولى من القصيدة. انها قطعة طويلة تتكون من نحو ألف بيت وجاءت في سبعة ألواح. ومن الأرجح انها وُضعت في بابل في نحو سنة ١٢٠٠ ، وكانت تروي ، انطلاقاً

من مبادىء الكون ، أسطورة ارتقاء مردوخ الى السيادة على الآلهة والعالم.

داكان : هو إله من الدرجة الأولى في مجمع آلهة الكنعانيين والعموريين. وبهذه الصفة نلقاه في « ماري » وفي منطقة الفرات الأوسط. انتشرت عبادته في عهد السلالة الأكدية (٢٣٤٠ ـ ٢١٥٩) ثم في البلاد الآشورية.

دموزي (أنظر : تموز).

رأس شمرا : هو الاسم الحالي لاوغاريت (أنظر : اوغاريت).

رؤية الجحيم : هي نوع من أهجية ، بالأكدية ، ترقى الى نحو ٦٥٠ق.م. ولم يبق لنا منها سوى النصف ، فيه يُعطى بلاغ لولي العهد (وهو من الأرجح آشوربانيبال) خلال حلم فيه رأى ذاته يمثل في الجحيم أمام بلاط الآلهة المرهوبين الذين كانوا يترأسونه.

الساميون : فئة عرقية تتميز بلغة وثقافة أصيلة مشتركة. وكان الساميون منتشرين ، منذ قبل التاريخ ، (الألف الرابع في أقل تقدير) حول البلاد العربية ، بطبقات لغوية وثقافية متتالية : في بلاد الرافدين (محتلون بدائيون ، ثم أكديون ، ثم عموريون ، ثم آراميون) ، وفي سوريا وفلسطين (ايبليون ، ثم عموريون ، ثم كنعانيون) ، وأخيراً في البلاد العربية ، انطلاقاً من الألف الأول (العرب الجنوبيون ، ثم العرب عامة).

سرجون : (الكبير أو القديم أو الأول) : هو المؤسس الأول (٢٣٣٤ ـ ٢٢٧٩) للامبراطورية الأكدية.

السرجونيون : اصطلاح يُطلق على خلفاء سرجون الثاني (٧٢١ ـ ٧٠٥) الذين في عهدهم بلغت البلاد الآشورية ذروة عظمتها ، قبل أن تنهار في سنة ٦١٢ (أو سنة ٦٠٩).

سوسا : عاصمة بلاد عيلام ، تقع في الجنوب الغربي من إيران.

السومريون : كان اسم « سومر » يشير أولاً الى الجزء الجنوبي من بلاد الرافدين السفلى. وأُطلق اسم « السومريين » على الذين كانوا يشكّلون أغلبية سكان هذا الجزء في مطلع التاريخ (أي في نحو سنة ٣٠٠٠ق.م.). ومن الأرجح انهم جاؤوا من الجنوب أو من الجنوب الشرقي. واعطي الاسم أيضاً لتلك اللهجة المعزولة لغوياً التي كانوا يتكلمونها ويكتبونها. ولكنهم سرعان ما اختفوا خلال الألف الثالث ، وقد طغى عليهم الساميون في بلاد الرافدين. إلا انهم تركوا لهؤلاء ، فضلاً عن مستنبطات عديدة ، استخدام لغتهم السومرية للأغراض الأدبية والطقوسية والعلمية.

سين : اسم سامي للإله القمر (أنظر : ننّا (ر)) .

شروباك : (أنظر : فاره).

شمش : اسم سامي للإله « الشمس » الذي كان السومريون يدعونه « اوتو ». ويعتبر الإله شمش ابن الإله القمر « سين ». وكان مركز عبادته في مدينة سپار.

عالم اللاعودة : (أنظر الجحيم).

عشتار : (أنظر : اينانا).

عموريون : كان هذا الاسم يُطلق بالأكدية على القبائل السامية شبه الرحل التي انحدرت من المناطق الشمالية واستقرت في بلاد الرافدين انطلاقاً من الألف الثالث. وكانوا يسمون بالسومرية « مرتو ». ومرتو / عمورو تسمية تشير الى الغرب. أما اللغة السامية التي كانوا يستعملونها ، وهي العمورية المتقاربة من الكنعانية ، فقد أخلت المكان للغة الأكدية.

عيلام : دولة تقع في الجنوب الغربي من إيران ، وتتكون من أعراق سياسية مختلفة

ـ مثل مرخشي ـ وتعرف خاصة بموقع سوسا الذي حظي بأكثر التنقيبات. ويبدو ان عيلام كانت أحد أعند خصوم بلاد الرافدين المجاورة لها وفي الوقت ذاته أحد أقدم رعاياها على الصعيد الثقافي. فقد اقترضت من بلاد الرافدين أولاً فكرة كتابة صورية ـ رمزية، ثم نظامها المسماري الخاص بها. أما اللغة المحلية، أي العيلامية، التي ما تزال غير معروفة، فكانت منعزلة لغوياً مثل السومرية.

فاره : هو الاسم الحالي لمدينة « شروباك » القديمة التي كانت مقر السلالة التي يُعتقد ان الطوفان جرى في عهدها. وقد عثر فيها وفي الموضع المجاور لها والمدعو « ابو الصلابيخ » على ألواح ونتف تعود الى نحو سنة ٢٧٠٠ / ٢٦٠٠، وبينها عدة مئات تمثّل أقدم صور عن الآداب المدوّنة بالسومرية. وتقع المدينة على بعد نحو ٣٠كم الى الغرب من مدينة « اومّا » (جوخه).

قويونجق : اسم حديث لأحد تلال نينوى، كان آشوربانيبال قد شيّد فوقه بلاطه وأقام مكتبته الشهيرة.

كالخو : أو كالح وتدعى اليوم « نمرود » وتقع على نحو ٤٠كم جنوبي الموصل، وكانت العاصمة الثانية للامبراطورية الآشورية، وذلك ابتداءً من سنة ٨٥٠.

الكشّيون : غزاة لا تُعرف هويتهم بوضوح، انحدروا من الجبال الواقعة في الشرق وفي الشمال الشرقي. وقد احتلوا البلاد البابلية وأقاموا فيها سلالة كشّية دامت أربعة قرون (١٦٠٠ ـ ١٢٠٠).

كلدِي : أو كلدو. كان اسم « الكلدانيين » (كلدو) يُطلق على قبائل هي من الأرجح سامية جاءت بمثابة طلائع للآراميين الذين كانوا على صلة متينة بهم. واستقر الكلدانيون في الجزء الجنوبي من البلاد البابلية الذي دُعي منذئذ « كلدِي » (أي بلاد الكلدانيين)

وقد امتد الاسم بعدئذ وشمل بابل كلها ، حتى أُطلق اسم الكلدانيين على السلالة الأخيرة المستقلة في البلاد ، بعد سنة ٦٠٩ .

كلكامش : اسم سومري (ذو معنى غير أكيد) لملك الوركاء (اوروك) في الربع الثاني من الألف الثالث. وسرعان ما أصبح بطل عدد من الأساطير بالسومرية ، وبعد ذلك رُفع الى مصف الآلهة. وقد أُعيد محتوى معظم هذه الأساطير بالأكدية وجُمع في رواية متواصلة ذات قوة كبيرة ونَفَس شعري أصيل. وسميت « بملحمو كلكامش » التي نقلت لنا بطولات هذا الأخير ، مع صديقه **بملحمة** ، المتوحش الذي تم تهذيبه. وتروي لنا الأسطورة كيف ان كلكامش ، بعد موت صديقه انكيدو، بحث عن وسيلة تؤمن له الحياة الخالدة، ولكنه عاد خائباً الى مدينته . أما الحالة التي بها نعرف هذه الملحمة أفضل معرفة فهي تلك التي زودتنا بها أولاً مكتبة آشوربانيبال، وندعوها نسخة نينوى، وجاءت في ١١ لوحاً. وقد بقي لنا منها نحو ثلاثة أرباعها. وهناك نتف أقدم (خاصة نتف بنسلفانيا ، **وميسنز** ، الخ . . .) تدفعنا الى الاعتقاد بوجود نقل أو نقول عديدة أو نسخ بابلية قديمة من هذه الوثيقة. وفي عهد لاحق ، أُضيفت الى المجموعة ، في لوح ١٢ ، الترجمة الأكدية لاحدى الأساطير بالسومرية دعيت : « كلكامش وانكيدو والجحيم » .

الكنعانية : من كنعان ، وهو اسم قديم لبلاد فلسطين. وتشير الكنعانية الى فرع لغوي من السامية الشمالية (مثل الآرامية في عهد متأخر) ، وبها ترتبط اللغة العبرية والاوغاريتية ، وكذلك العمورية في عهد سابق .

كودِيا : تعني اللفظة بالسومرية شيئاً مثل « نبي ». هو اسم أحد ملوك لكش (٢١٤٤ ــ ٢١٢٤). وقد عثر على وثائق عديدة عنه ، وهي مكتوبة خاصة على أسطوانات من الفخار (وهي الآن في متحف اللوفر

الفرنسي) ، وعلى قصيدتين طويلتين وضعهما للاحتفال بالمعبد المحلي للإله ننكرصو.

لودلول : (بيل نيميقي) : وتعني بالأكدية : « أريد أن أمدح (الرب الحكيم جداً)». وهذا هو مطلع حديث فردي (مونولوج) جاء في أربعة ألواح تضمّ نحو ٤٠٠ بيت ، وقد حُفظ معظمه. وفيه يبحث أحد العباد عبثاً عن أسباب المصائب التي داهمته بغتة ، والتي يبدّدها مردُوخ في الأخير. وقد وُضعت هذه القطعة خلال النصف الثاني من الألف الثاني.

ماري : مدينة قديمة تقع على الفرات الأوسط (تل الحريري الآن). وكانت مدة طويلة عاصمة لمملكة عمورية مستقلة. دمّرها حمورابي وضمها الى مملكته في نحو سنة ١٧٦٠. عثر فيها على وثائق كثيرة لمراسلة دبلوماسية دولية تعود الى حدود سنة ١٧٨٠.

مرتو : (أنظر : عمورو ـ العموريون).

مرخشي : (أنظر : عيلام).

مردُوخ : لا نعرف بالتأكيد أصل الكلمة. هو اسم الإله حامي مدينة بابل. كان في بادىء الأمر خامل الذكر ، ثم أصبح الإله الرئيس لمملكة حمورابي ، وأخيراً تمّ الاعتراف به ، بالعبادة واللاهوت ، سيداً على الآلهة والبشر (طالع قصيدة الخلق). هو ابن الإله ايا ، ويتقاسم معه الهيمنة على التعزيم خاصة ، متخذاً إذ ذاك اسم « اسالوخي ». كان مقامه في بابل ، في معبده الشهير « ايساكيل » ، « ذي البرج الرفيع » ، بصحبة زوجته « صربانيتو » أو زربانيتو.

مملكة الأموات : (أنظر : الجحيم).

ميثولوجيا : أسلوب فكري يتوقف على الاجابة عن الأسئلة الكبيرة المتعلقة بأصول

ومعنى الكون والحياة البشرية وبدور نشاط الآلهة المشرفين على إدارة الأمور كلها ، حسب المعتقد آنذاك . . . ولا يجـري هذا الأسلوب بالتحاليل العقلانية والفكرية بحثاً عن الحق ، بل بتصورات محسوبة لا تعطي سوى أجوبة مرجّحة تُـظَن كافية . وبعد تقليد شفهي طويل لسنا مطلعين عليه البتة ، ولا شك في فتـرة لاحقة ، نلقى في أدب بلاد الرافدين عدداً كبيراً من الميثولوجيات هي نتاجات هذا النشاط الذهني .

نـابـو : اسم أكدي نجهل أصله . وهو اسم إله ظهر بصورة متأخرة نسبياً في مجمع آلهة بلاد الرافدين . وينظر اليه مثل ابن الإله مردوخ، وكان مـركز عبادته في مدينة بـورسيبا . وفي بعض الأوسـاط ، مال النـاس منذ الألف الأول الى جعله خلفـاً لأبيه في زعـامة الآلهـة . . أما مـدينـة بورسيبا فتدعى الآن « برس نمرود » وتقع على نحو ١٠ كم جنـوبي مدينة بابل الآثارية .

نـركـال : من السـومري « ني . ايـري . كـال » أي « سلطة المـدينـة الكبيـرة » أي الجحيم . وكان يحمل أيضاً اسم « ايرا » وكان زوج ارشكيكال ملكة الجحيم .

نزول اينانا / عشتار الى الجحيم : هو الاسم الذي أُعطي لميثولوجيا تروي كيف ان اينانا / عشتار حينما ارادت الذهاب الى مملكة الجحيم ، أُمسكت سجينةً فيها ، ولم تنجُ إلا بحيلة دبّرهـا انكي / ايا ، وذلـك بثمن حرية وحياة عشيقها دموزي / تموز . وتـوجد من هـذه الميثولـوجيا نسخة كاملة بالسومرية تقع في أكثر من ٤٠٠ سطر ، وأخرى أقصر منها بكثير بالأكدية .

النسّاخ : من بين الذين تعاملوا مع الكتابة المسمارية في هذه البلاد يجب تمييز جمهور النسّـاخ بمختلف فئاتهم : الكتبـة والمسجّلين والمحررين والأمنـاء .

وكان هؤلاء جميعهم مثل عمال مأجورين يكتفون بعمل الاستنتساخ أو تنظيم الوثائق المختلفة. وهناك فئة « المثقفين » الذين كانوا علماء حقيقيين يستنبطون أفكاراً ومنجزات جديدة. فكان الاستعمال النشط لدى هؤلاء تجاه الكتابة يتعدى كثيراً رتابة الأولين.

نمبوربو : هي الصيغة الأكدية للكلمة السومرية « نم. بور. بي » أي « التبديد الملائم (للشر) » وكانت اللفظة تعني اجراءات التعزيم المحسوبة والمنفَّذة لإبعاد الفؤول الشريرة المختلفة التي تتدبرها العرافة. وقد وصلتنا كمية كبيرة من هذه الصيغ.

نمرود : هو الاسم الحالي لمدينة كالخو (أنظر : كالخو).

نـنّا (ر) : هو الاسم السومري للإله القمر الذي كان الناطقون بالأكدية يدعونه « سين ». وكان مركز عبادته في مدينة أور. ويُعتبر « سين » والد الإله « شمش ».

ننكرصو / نينورتا : أولى اللفظتين السومريتين هي صفة (« سيد مدينة كرصو ») للثانية (« سيد الأرض »). وهذه الأخيرة كانت تصف بنوع خاص إلهاً قديماً كان يعد أولاً شفيعاً للزراعة. في الألف الثالث ، عرف هذا الإله شهرة كبيرة وعبادة واسعة ، وكانوا يعتبرونه ، مثل مردوخ في وقت لاحق ، بطل الآلهة ومخلّص البلاد من الشعوب البربرية القادمة من الجبال الشمالية والشمالية الشرقية.

نفر (نيبور) : مدينة قديمة يبدو انّ دورها كان دينياً محضاً ، دون أي حديث يشير الى السياسة مباشرة. وكانت مركز عبادة الإله انليل ، السلطان الفائق الطبيعة للعالم وللبلاد. وتقع خرائب المدينة على بعد ٧ كم شمالي عفك.

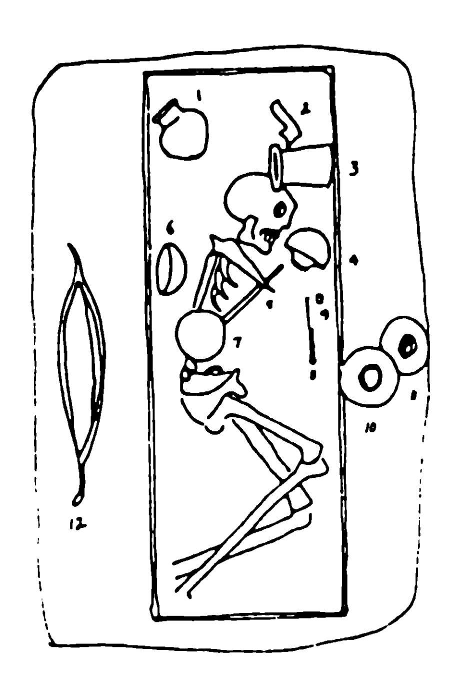
نينوى : وتسمى قويونجق. هي العاصمة الأخيرة للامبراطورية الآشورية منذ

عهد سنحاريب (٧٠٤ ــ ٦٨١). وتقع أطلالها في الجانب الشرقي من مدينة الموصل.

اليمنيون : وتشير اللفظة باللغة العمورية الى « أهل الجنوب » ، أي القبائل شبه الرحل التي استقرت خلال النصف الأول من الألف الثاني في منطقتي الفرات الأعلى والأوسط.



تمثال من حجر ضخم جدا وُجد بالقرب من معبد نابو في نمرود ويعود الى القرن الثامن قبل الميلاد . ويمثّل الإله نابو إله الحكمة والمعرفة والفنون والعلوم والرسائل .

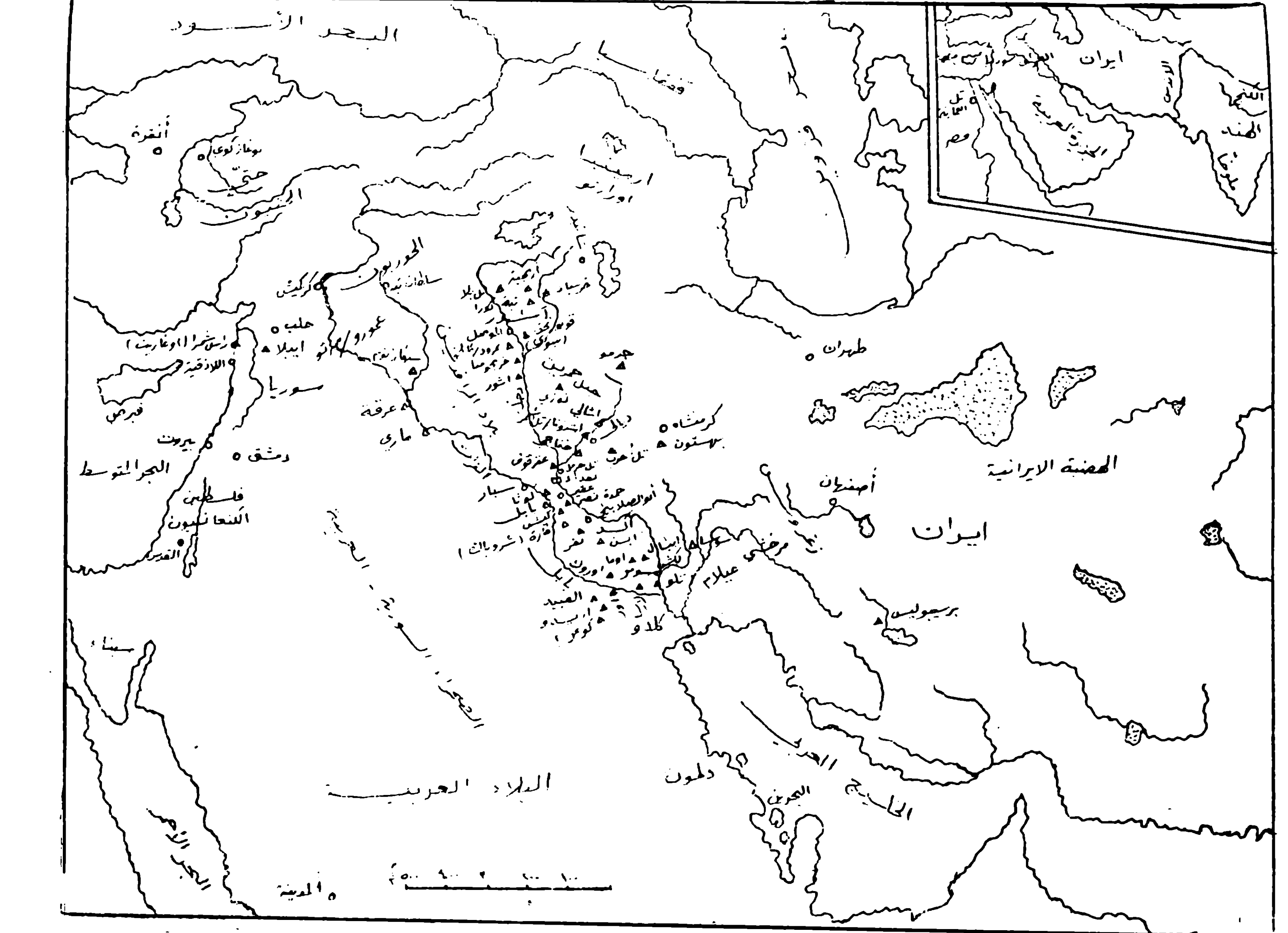


تخطيط لموجودات أحد القبور من المقبرة الملكية في مدينة أور. الميت ملقى على جانبه بشكل يبدو فيه ضاماً يديه أمام صدره وعاكفاً رجليه قليلاً. وحوله توجد العدة الخاصة بالميت : (١ ، ٦ ، ١٥/١١) آنية من الفخار ، (٢) فأس من البرونز ، (٤) آنية من الحجر ، (٣) سطل من النحاس ، (٥) ختم أسطواني ، (٩) نموذج لقارب من القار وُضع ليسهل عملية عبور نهر العالم السفلي (حيث العالم الآخر) ان شيئاً ذو طابع أدبي شيق للعالم السفلي (عالم الأموات) يصفه انكيدو في ملحمة كلكامش (اللوح السابع).

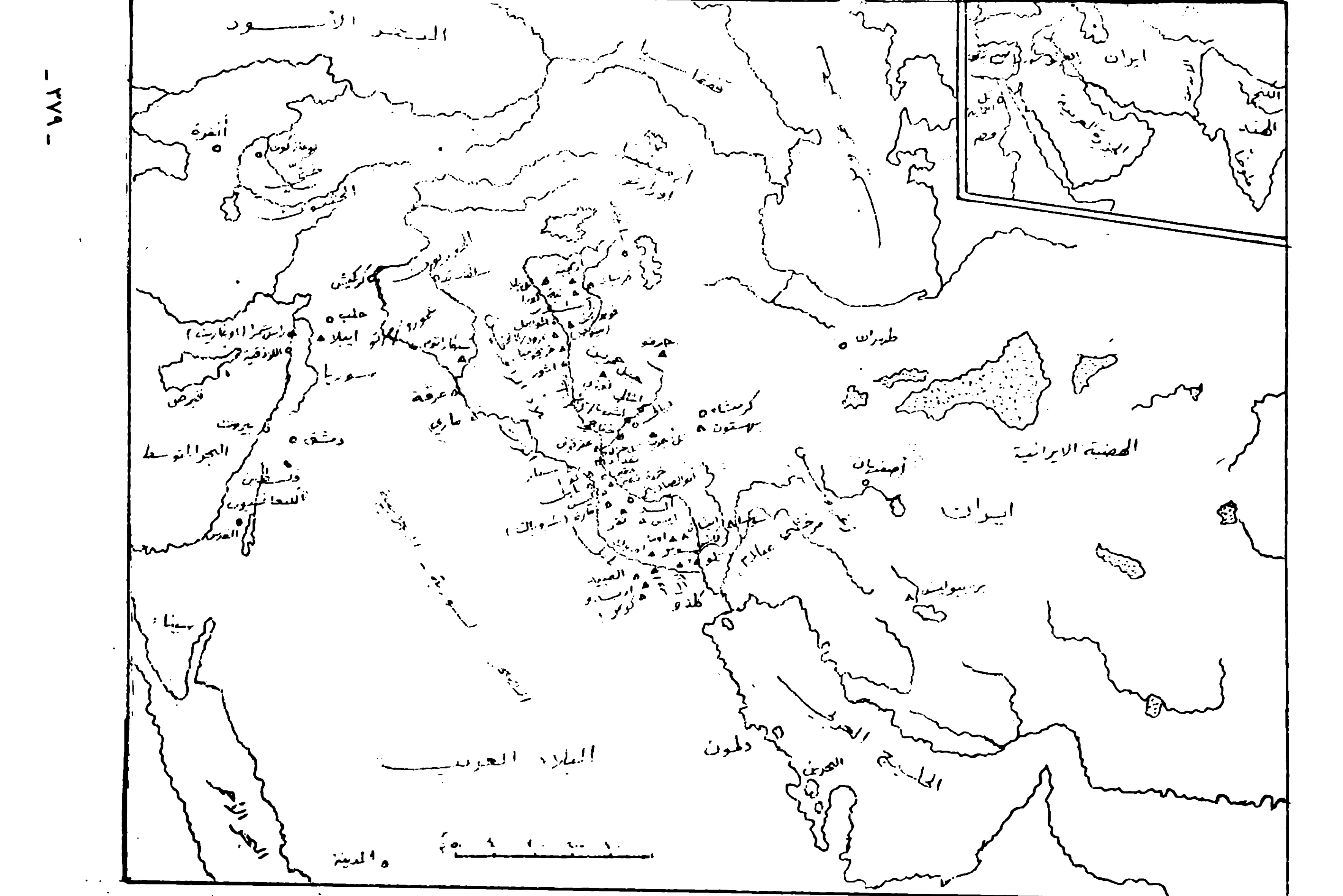


الإله اداد فوق حيوانه الرمزي : الثور. يبدو الإله مجسّماً لعنف وقوة إله الريح والعواصف. والمعروف عن هذا الإله انه إله الزوابع والعواصف وكل الظواهر الجوية المفزعة والمروعة.

الشكل مأخوذ من مسلة مصنوعة من الحجر عُثر عليها في قصر تكلات فيلاسر الثالث ملك الآشوريين في الفترة ما بين : (٦٤٦ ـ ٦٢٧ق. م). وهي محفوظة اليوم في متحف اللوفر في باريس.



البحر الأسود
أنقرة
الحوريون
كركميش
حلب
ايبلا
سوريا
قبرص
بيروت
دمشق
البحر المتوسط
فلسطين
الكنعانيون
القدس
سيناء
البحر الأحمر
المدينة
البلاد العربية
ماري
عرقة
آشور
نينوى
طهران
كرمنشاه
الهضبة الايرانية
أصفهان
ايران
عيلام
برسيبوليس
الخليج العربي
البحرين
دلمون
أور
العبيد
أوروك
كلدو
ايران
الهند
مصر


البحر الأسود
أنقرة
حلب
إيبلا
قبرص
بيروت
دمشق
البحر المتوسط
سيناء
البحر الأحمر
المدينة
البلاد العربية
الخليج العربي
البحرين
دلمون
طهران
كرمنشاه
أصفهان
الهضبة الإيرانية
إيران
العبيد
أور
ماري
عرقة
سوريا
كركميش
الهند
الجزيرة العربية

محتويات الكتاب

طبع في مطابع دار الشؤون الثقافية العامة

وزارة الثقافة والاعلام

دار الشؤون الثقافية العامة



الغلاف رياض عبدالكريم

بغداد ـ ١٩٩٠

طبع في مطابع دار الشؤون الثقافية العامة